Віталій
Жайворонок
Українська
етно
лінгвістика
нариси

Світлій пам'яті
моїх батьків
присвячую

Глибинні знання про народ закладено в його мові, зв'язній ланці поколінь.

Національна академія наук України
Інститут мовознавства імені О. О. Потебні

Уманський державний педагогічний університет
імені Павла Тичини

ВІТАЛІЙ
ЖАЙВОРОНОК

УКРАЇНСЬКА ЕТНОЛІНГВІСТИКА

НАРИСИ

Рекомендовано Міністерством освіти і науки України як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів

Київ
Видавництво «Довіра»
2007

ББК 81.2УКР-923
Ж21

Книжка присвячена вивченню мови з огляду на її творця, український етнос, що породив мовний феномен як ключовий елемент національної культури. Так званий антропоцентричний підхід до вивчення мовних одиниць збуджує зацікавленість до місця мови як суспільного явища в системі духовних цінностей етносу, до взаємовідносин народу — творця мови та власне мови як значною мірою творця її носія. Адже не лише людина впливає на мову, а й мова формує особистість. Продуктивність такого вивчення мовного феномена, що є предметом етнолінгвістичних студій, важко переоцінити.

Розрахована на науковців, викладачів вищих навчальних закладів і вчителів середньої школи, студентів та учнів, на широке коло допитливих, що цікавляться проблемами розвитку української мови як ключової ознаки національної культури.

Відповідальний редактор
Г.П. Півторак, доктор філологічних наук, професор,
член-кореспондент НАН України

Рецензенти:
Б.М. Ажнюк, доктор філологічних наук;
С.Я. Єрмоленко, доктор філологічних наук

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мовознавства
імені О.О. Потебні НАН України

Гриф надано Міністерством освіти і науки України
лист №14/18. 2-389 від 04.03.04

ISBN 978-966-507-202-7

© Жайворонок В. В., 2007
© Художнє оформлення
Міхнушев О. О., 2007
© Видавництво «Довіра», 2007

Від автора

Мова є не тільки однією
із стихій народності,
але й найдосконалішою її подобою.
О. Потебня

Запам'яталися слова, що трапилися десь у бурхливому сьогоденному інформаційному потоці: наш порятунок — у культурі. Культурі спілкування і дискусій. Культурі відносин, спілок і протиборств. Культурі професій. Культурі інтелектуального багажу. Культурі почувань. Культурі душі. Основи такої культури має закласти освіта. Тільки тоді українська національна школа може досягти своєї головної мети — становлення й усебічного розвитку особистості з національною та громадянською свідомістю, розгалуженою системою науково-практичних знань про природу та суспільство, людини, готової до свідомого вибору професії відповідно до особистих прагнень і здібностей.

Мова — феномен етносу, народу, нації, одна з основних її ознак, оскільки значною мірою забезпечує нормальне функціонування національного організму в усіх його проявах — політичному, державному, економічному, культурному. Іншими словами, «мова народу, народності чи їхньої діаспори — то генетичний код національної культури, запорука самобутності та самозбереження» (Д. Овсяніко-Куликовський). Отже, глибинні знання про народ закладено передусім у його мові, зв'язній ланці поколінь, тій скарбниці, в яку народ складає «свое давнє життя, свої сподівання, розум, досвід, почування» (Панас Мирний). Доки народ береже свою мову, доти він зберігає своє єство, свою етнічну єдність, а втрачає мову — втрачає себе як народ. Пророче про це сказав В. Сосюра: «Без мови рідної, юначе, й народу нашого нема».

Люди довго користувалися мовою, доки не почали усвідомлювати, яке багатство у своєму розпорядженні вони мають. Спочатку письмо, а потім словники і граматики — це ті сходинки, які рано чи пізно долає кожний народ на шляху усвідомлення себе у своїй мові. Народна мудрість ставить слово поряд із хлібом: «Держи хліб на обід, а слово — на отвіт». Якщо хліб для людини — матеріальний першопочаток її існування, то слово — духовний. Оскільки мова кожного народу створена ним самим, мимоволі постає питання: невже все те, що відбилося в мові народу, криється в його творцеві? Знаходимо ж у мові, як зазначає К. Ушинський, «багато глибокого філософського розуму, справді поетичного почуття, витонченого, напрочуд точного

смаку, сліди праці дуже зосередженої думки, силу-силенну надзвичайної чутливості до найтонших переливів у явищах природи, багато спостережливості, багато найсуворішої логіки, багато високих духовних поривів та зачатки ідей, до яких з великими зусиллями добираються потім великий поет і глибокодумний філософ». Як бачимо, мова виступає водночас і засобом спілкування, і знаряддям пізнання. Оскільки вона «серце народу» (І. Огієнко), то через слово пізнаємо й сам народ, його творця.

У круговерті сучасного неспокійного життя, інформаційних бумів, політичних амбіцій та економічних стресів раптом слово, те «диво калинове» (Д. Білоус), мова, «з чорнозему, з любистку, м'яти, рясту, євшан-зілля, з роси, з дніпровської води, від зорі і місяця народжена» (К. Мотрич), примушує людину завмерти на мить і замислитися: хто ми, чиїх батьків діти, що принесли у світ, що передамо своїм нащадкам?

Серед десяти найголовніших мовних заповідей свідомого громадянина вільної держави їхній автор І. Огієнко виділяє таку: «Головний рідномовний обов'язок кожного свідомого громадянина — працювати для збільшення культури своєї літературної мови». Як надійна опора для висловлення незалежності думки інтелігентне мовлення забезпечує самовираження особистості, регулює емоційні та етичні норми її поведінки. Цебто переростає в індивідуальне мовлення, коли людина немовби бере всю мову для особистого користування, тобто привласнює її, аби спілкуватися із собі подібними.

Роль людського фактора в мові, зокрема й етнічного, і навпаки, роль самої мови в інтелектуальному формуванні її носія — мовця (особистості й етносу) важко переоцінити. Дослідження цієї актуальної проблематики з огляду на етнолінгвістичні та етнокультурні контексти функціонування тих чи тих мовних одиниць видаються особливо перспективними. Певним кроком у цьому напрямі, сподіваємося, і буде ця книжка.

* * *

Автор висловлює щиру вдячність відповідальному редакторові книжки Г. П. Півтораку, рецензентам Б. М. Ажнюку та С. Я. Єрмоленко, працівникам Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини М. М. Торчинському, В. В. Денисюку та С. А. Шуляк, творчому колективу видавництва «Довіра» та колегам по роботі в Інституті мовознавства імені О. О. Потебні НАН України за цінні поради при підготовці до публікації та допомогу у виданні цієї книжки.

Розділ 1. ЕТНОЛІНГВІСТИКА ЯК МІЖДИСЦИПЛІНАРНА НАУКА

Живи, народу віще слово
М. Рильський

Мову можна розглядати як чітко відрегульовану систему мовних одиниць і явищ різних мовних рівнів, тобто систему словесного вираження думок, що має певну звукову і граматичну будову (структурний принцип). Наукові результати цього способу вивчення мовних явищ фіксує передусім граматика тієї чи тієї мови та її словник. Мовний феномен продуктивно вивчати також у плані його реалізації в мовленні, зокрема у двох його різновидах — писемному та усному, з огляду на реалізаторів — мовленнєву особистість і колектив мовців (функціональний принцип). Отже, мовні одиниці в процесі їхнього вивчення розглядаємо як з погляду лінгвоцентризму, тобто коли в центрі уваги перебуває те чи те мовне явище як елемент системи, так і з погляду антропоцентризму, коли мовні одиниці (й усю мову) вивчаємо як творчий продукт їхнього носія, етносоціуму, що породив мовний феномен як ключовий елемент національної культури. У центрі дослідницької уваги в цьому разі стоїть творець мовної субстанції, етнос, який підтримує і розвиває власний продукт, або ж окрема мовленнєва особистість (індивідуум) як представник тієї чи тієї етноспільноти, який активно користується рідною мовою.

Саме антропоцентричний підхід до вивчення мовних одиниць збуджує зацікавленість до ролі мови як суспільного явища в системі духовних цінностей етносу, до взаємовідношення народу — творця мови та власне мови як значною мірою творця її носія. Адже не лише людина впливає на мову, але й мова великою мірою формує особистість. У свою чергу, формування етносу без мови також неможливе, бо остання є однією з ключових ознак нації. Свого часу І. Огієнко проголосив: «Мова — це наша національна ознака, в мові — наша культура, ступінь нашої свідомості. Мова — це форма нашого життя, життя культурного й національного органі-

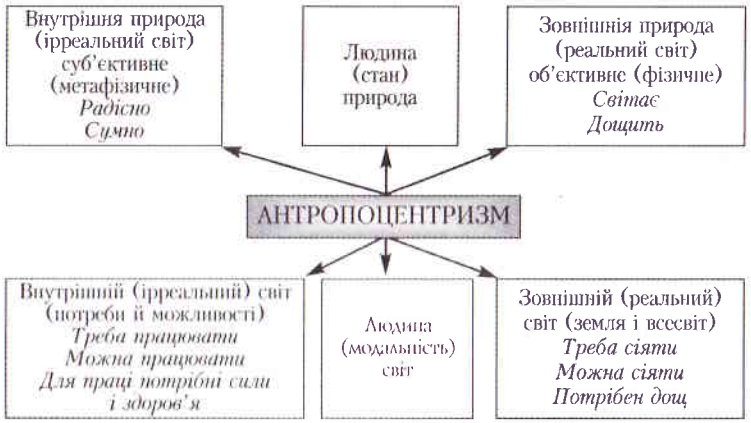
зування»[1]. Отже, мова — не лише самоорганізована система мовних одиниць, а, образно кажучи, національний мовний організм, що розвивається, взаємодіючи з різними сторонами життя етноспільноти. Тим самим мовний феномен як духовне надбання етносу можна розглядати в проекції на його культуру, історію, філософію, психологію, релігію, звичаї, побут, менталітет, художню творчість, етногеографію, етнопедагогіку. Пізнаючи мову етносу в усіх її проявах і взаємозв'язках, пізнаємо й духовну природу її носія — народу. Продуктивність такого вивчення мовного феномена, що є предметом етнолінгвістичних студій, важко переоцінити. Таким чином, *етнолінгвістика* — галузь мовознавчої науки, що вивчає мову як творчий продукт її носія, тобто етносоціуму, що породив мовний феномен як ключовий елемент і водночас рушій національної культури.

ЕТНОЛІНГВІСТИКА В КОЛІ СУМІЖНИХ НАУК

Етнолінгвістика та філософія

Ґрунтуючись на антропоцентричному розумінні мовних явищ, етнолінгвістичні дослідження передбачають антропоцентричну парадигму їхнього опису.

Через почування і модальнісні відношення людина тісно пов'язана з природою (довкіллям) і світом у найширшому розумінні цього слова. При цьому світ для неї постає у двох вимірах — реальному (зовнішньому) та ірреальному (внутрішньому). У проекції на об'єкти лінгвістичних студій антропоцентризм схематично можна подати так:



[1] *Огієнко І.* Українська культура. — К., 1918. — С. 239.

Зазначені в схемі мовні одиниці (приклади можна безкінечно множити) так чи інакше породжені людською свідомістю в результаті віткнення в ній цих двох світів, тому можуть бути ілюстрацією антропоцентризму мовних явищ як прояву в них властивостей, зумовлених призначеністю тих чи інших мовних об'єктів для потреб людини (людської етноспільноти). З одного боку, будь-яка мова концентрує в собі безкінечне і невичерпне ціле духовних устремлінь того чи іншого етносу. Якщо виходити з постулату В. фон Гумбольдта, що «людина думає, почуває й живе тільки в мові»[1], то в словах і, ширше, в мовній системі бачимо наслідки великої праці людського духу, тим самим національну мову сприймаємо як колективний витвір духовної енергії народу. З другого боку, мовний феномен споконвіку служить своєму носієві засобом інтелектуального членування світу як єдиного цілого. Тобто мова окреслює своєму носієві напрями світосприйняття, оскільки, як відомо, має три плани — план предметної дійсності, план думки і план вираження цієї думки мовними засобами.

Світ постає для людини таким, яким вона в міру свого розвитку пізнає його та освоює. *Картина світу* — це те, що йде передусім від людини або етносу, результат людського сприйняття, фантазій, мисленнєвих процесів і перетворювальної діяльності. Всесвіт як усеохопний світ є для людини всеосяжним предметом пізнання. Водночас світ — це й сама людина, коли йдеться про внутрішні її світовідчуття, переживання, розумову діяльність, невіддільну від мови як способу організації інформації про сам світ, а ширше — всесвіт. Тому феномен світу, пізнаного через мову, постає для людини передусім таким, яким постає для неї її мова. Звичайно, людина тут виступає узагальненим суб'єктом, бо індивідуальні продукти пізнання дійсності через свідомість і мислення підтримуються колективними зусиллями, перевіряються, зрештою, колективним досвідом. О. Потебня говорив, що пізнання здійснюється за допомогою порівняння пізнаваного з раніше пізнаним[2]. Майже все питоме в мові — плоди міфічного мислення, тобто мислення донаукового, яке стало передосновою мислення поетичного, що виокремлює, у свою чергу, мислення наукове, бо передбачає вже аналіз і критику[3]. Тим самим слово з міфу, яким воно є за своєю природою, переходить у розряд об'єктів вивчення. Бо не що інше, як слово, є для свідомості найвиразнішим показником здійснення акту пізнання, тому водночас є дійсним актом думки і точним свідченням ступеня її розвитку[4]. Якщо членороздільний звук стає лише натяком, знаком колишньої думки[5], то власне слово

[1] *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. — М.,1985. — С. 378.
[2] *Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. — М., 1981. — С. 17.
[3] *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. — М., 1976. — С. 420.
[4] Там само. — С. 442, 446.
[5] Там само. — С. 306.

об'єктивує думку, актуалізує її, а будь-яке його розуміння є певною мірою і новим його усвідомленням. Останнє відбувається тільки з огляду на усвідомлення реалії, яку це слово позначає. Отже, кожна мовна одиниця, зорієнтована на концептуальний простір довкілля, є мовленнєвим виявом того чи того його фрагмента. Та оскільки цей простір (а отже, і його фрагменти) — явище динамічне, а не статичне, мовні одиниці, що його відображають, зазнають усіляких перетворень і набувають концептуальних значень, що розширюють семантичне поле того чи того мовного знака. Інакше кажучи, слово не просто містить і передає актуальну інформацію. Воно акумулює також загальногуманістичну, соціально-історичну, інтелектуальну, етнокультурну, експресивно-емотивну, оцінну інформацію, значущу для того чи того соціуму. В результаті мовна одиниця функціонує часто не просто як слово-номінація з одним чи кількома лінгвістичними значеннями, а як слово-концепт — вмістище узагальненого культурного смислу (сенсу), що дає підстави вважати мовну одиницю культурним концептом. Коли ж за словом стоїть не лише реалія (скажімо, рослина, тварина, страва), а її образ або символ, що постають у тому чи тому етнокультурному просторі, це дає підстави розглядати відповідну мовну одиницю як етнокультурний концепт, що включає певний квант культурної інформації про неї.

Концепт як поняттєва категорія, на відміну від власне поняття, є прерогативою не самої філософії, а радше лінгвософії. Якщо за поняттям стоїть реалія, речова субстанція, то за концептом — не лише предметна віднесеність, предметний смисл, але й слово — ім'я реалії, слово-знак як певна інтелектуально осмислена сутність, як субстанція значуща, або знак смислу. Поняття зазвичай утілюється в найближчому значенні слова (*соловей[ко]* — всі птахи певного роду і зовнішнього вигляду). Концепт — це й зміст поняття, й культурний смисл (а частіше комплекс смислів) слова, навіяний реалією: *соловей[ко]* — дика пташка; так звуться і самець і самка, пор. ще розмовне *солов'їха*; соловейко-самець — співуча птаха, кажуть: «Соловей співає, поки дітей не виведе (поки голос має)»; птаха починає співати в травні, тому кажуть: «Соловейко — мала пташка, а май знає»; спів солов'я припиняється в червні, бо кажуть: «Коли ячмінь колоситься, соловей замовкає» або ж: «Соловейко вдавився ячмінним колосом»; традиційний символізований об'єкт українського поетичного світосприймання, «Божий», «святий» птах, вісник весни, нового дня, співець добра й кохання, пор. у пісні: «Ой там на горі... соловейко гніздо звив. Всю нічку не спав... та все щебетав, собі солов'їху прикликав» або в Т. Шевченка: «Світає, Край неба палає; Соловейко в темнім гаї Сонце зустрічає».

Пізнаючи і членуючи об'єктивний світ, людина не лише називає

(іменує) окремі його реалії, а й осмислює їх у слові, тому постає потреба говорити не просто про слова, а про мовні одиниці — культурні (етнокультурні) концепти, породжені історико-культурною свідомістю народу. Отже, концепт наділений не лише власне лінгвістичною, а й культурною інформативністю, тобто в ньому спостерігаємо асоціативне нашарування культурних смислів на основне (словникове) значення, або культурні сугестії речі, виражені в слові. Як говорить Ю. Степанов, «концепт витає над концептуальними сферами, втілюючись як у слові, так і в образі або матеріальному предметові»[1]. Отже, концепт водночас і форма поняття, і його ідея, втілена в словесних образах буття[2]. Інакше кажучи, слово як ім'я реалії разом з усім набором характерних для нього мовних ознак виступає не лише мовною, а й концептуальною одиницею, концептом.

Світ постає перед людиною через її суб'єктивне сприйняття. Тобто кожний індивід вбирає в себе картину (карту) довкілля, яка весь час перевіряється через його спілкування з іншими, і тоді можемо говорити про більш-менш об'єктивну модель (картину) світу, як продукт загальнолюдського чи етнічного сприймання і переосмислення. Це стосується як зовнішнього, так і внутрішнього світів людини й народу. Проте якщо перший можна вважати об'єктивним (перевіреним загальнолюдським історичним досвідом), то другий з огляду на його ірреальність значною мірою є суб'єктивним. Навіть якщо це стосується не індивіда, а специфіки світосприймання етноспільноти. Світ (і зовнішній, і внутрішній) сприймається й переосмислюється передусім через мову, яка є різновидом його моделі (картини, карти). Тому, розмежовуючи концептуальну й мовну картини світу, маємо усвідомлювати певну умовність такого поділу.

Концептуальна картина світу — це не лише система понять про сукупність реалій довкілля, але й система значень, що втілюються у ці реалії через слово-знак і слово-концепт.

Варто говорити як про загальнолюдську концептуалізацію реальності, тобто загальнолюдський поняттєвий універсум, так і про національну її концептуалізацію, що включає специфічні для тієї чи іншої культури аспекти світосприймання. І там і там у центрі мікро- чи макрокосму стоять людина як розумна істота та її уявлення про середовище, в якому вона існує (зовнішній, реальний світ), а також про саму себе як вмістище внутрішнього, ірреального світу. При цьому людина виступає і як індивід, і як суспільний феномен. Водночас її як центр поняттєвого універсуму сприймаємо узагальнено, через опозиції *людина / людство*, *людина / етнос*. На схемі 1 бачимо класи-

[1] *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. — М., 1997. — С. 9.

[2] *Булгаков С., отец.* Философия имени. — Париж, 1953. — С. 60.

Схема 1

Класифікація понять (за Р. Халлігом і В. фон Вартбургом)

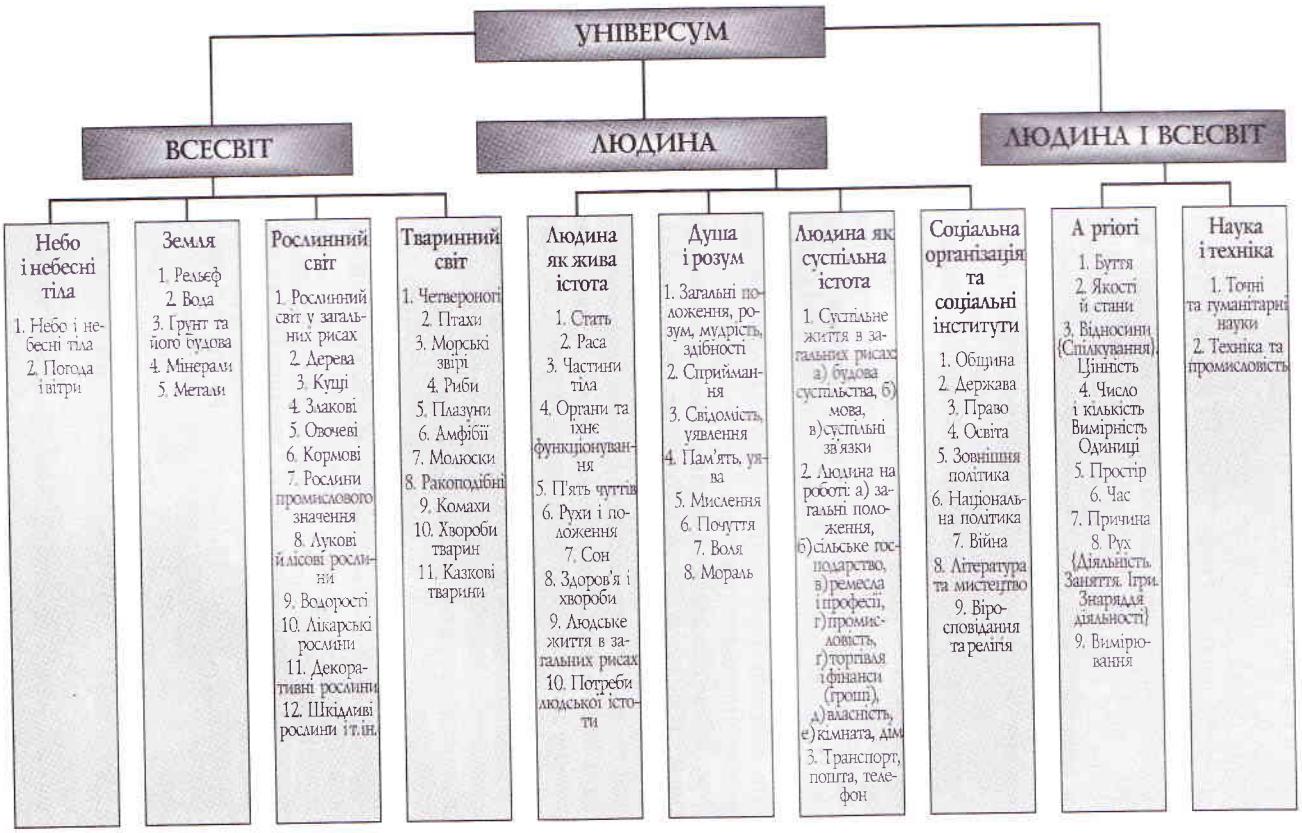


Схема 2

Мовна картина світу (за Р. Халлігом — В. фон Вартбургом — Ю. Карауловим)

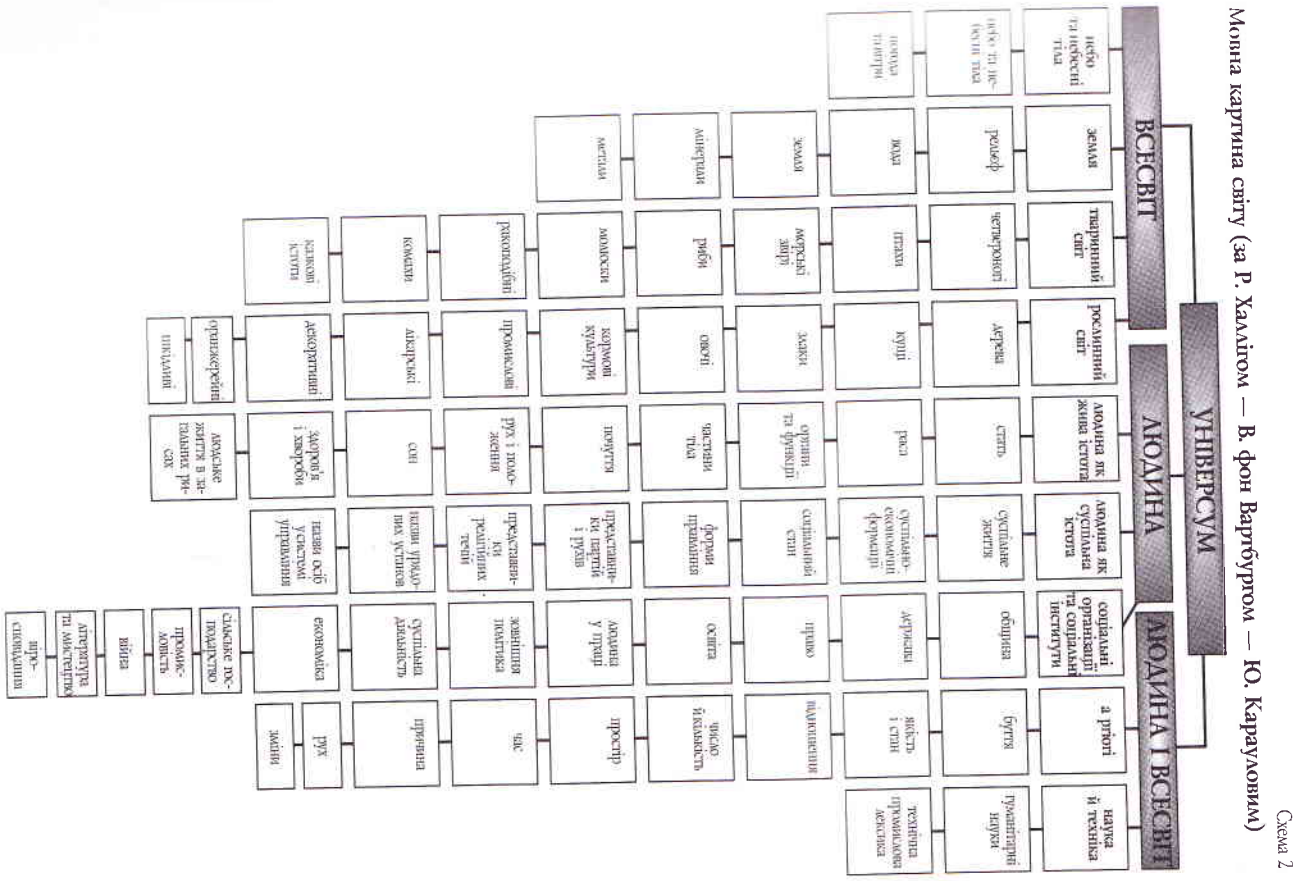


Схема 3

Концептуально-мовна картина світу (за В. Жайворонком)

УНІВЕРСУМ (світ як ціле)

ВСЕСВІТ			ЛЮДИНА				ЛЮДИНА ТА ВСЕСВІТ	
космос	**земля**	**рослинний світ**	**тваринний світ**	**людина як жива істота**	**людина як суспільна істота**	**людина як духовна істота**	**соціальна організація людського життя**	**об'єктивно дане апріорі (*adt. a priori*)**	**набуте досвідом**
небозвід	рельєф	дерева	четвероногі	стать	праця і відпочинок	свідомість	родина	буття	сільське господарство
світила	води	кущі	птахи	раса	професія	мислення	община	простір	транспорт
природні явища	ґрунти	злаки	морські звірі	фізичні дані	побут	мова	держава	час	торгівля
погода	надра	овочі	риби	частини тіла	громадські зв'язки	пам'ять	влада	рух	техніка
		кормові культури	плазуни	органи і функції	соціальний стан	розум	соціальні інститути	зміни, перетворення	промисловість
		технічні культури	амфібії	фізичні потреби	політичні інтереси	здібності	виробничі відносини	якість, властивості	інформатика
		трави	молюски	рухи і положення	суспільні запити	сприймання	групові відносини	стани	телекомунікація
		лікарські рослини	ракоподібні	сон	індивідуальні свободи	почуття	правові відносини	зв'язки, відношення	культура
		декоративні та оранжерейні рослини	комахи	плин почуттів	гендерний статус	уява	національна політика		міфічні уявлення про світобудову
		бур'яни	мікроорганізми	здоров'я	національність	воля	геополітика		богослов'я
		гриби	хвороби тварин	життя і смерть	місцепроживання	мораль	освіта		наука
		водорості	казкові істоти				релігія		

фікацію понять (за Р. Халлігом і В. фон Вартбургом), яку в окремих її складниках істотно розвиває в своїх дослідженнях Ж. Соколовська[1].

Мовна картина світу — це мозаїкоподібна польова структура взаємопов'язаних мовних одиниць, що через складну систему фонетичних явищ, лексико-семантичних і граматичних значень, а також стилістичних характеристик відбиває відносно об'єктивний стан речей довкілля і внутрішнього світу людини, тобто загалом картину (модель) світу як таку. І концептуальну, і мовну картину світу можна сприймати як загальнолюдський універсум і як національне мовне явище. На схемі 2 подаємо спробу Ю. Караулова спроектувати понятєвий універсум Р. Халліга і В. фон Вартбурга на власне мовну картину світу.

Здебільшого у полі зору маємо мовні одиниці, що виражають традиційні чи ідіостильові концептуальні зв'язки національномовної картини світу, об'єктивної чи суб'єктивно змодельованої, фрагментарної чи цілісної, в авторському її вираженні чи загальномовному. Якщо погодитися з тим, що реальний світ відбито передусім у мові, то його образ, модель (як концептуальна, так і мовна, тобто сам світ і його відображення в мові) є чимось єдиним. З огляду на подані вище концептуальний і мовний універсуми дозволимо собі запропонувати синтезований і дещо вдосконалений нами концептуально-мовний універсум (схема 3), що в цілому окреслює сприйману картину світу людиною/людством, з одного боку, і людиною/етносом, — з другого.

Етнолінгвістика та культурологія

Загальновизнано, що мова є вагомою частиною етнокультури. І хай вона сама проходить через канали культури, чи, навпаки, культура проходить через мовні канали, одне зрозуміло: звичаї впливають на комунікативну систему етносу, а культурні цінності й вірування частково створюють етномовну реальність[2]. Мова, за Е. Сепіром, «є вказівкою на розуміння культури», а «лексика — надзвичайно чутливим показником культури народу»[3]. Мова в цілому так чи інакше відбиває етнокультурні стереотипи, породжені національною специфікою людського світосприймання. Такі мовні явища входять у коло етнолінгвістичних студій, оскільки лінгвістика як наука вивчає передусім співвідношення національної мови й культури через взаємодію власне мовних та етнокультурних чинників і з огляду на роль останніх у функціонуванні та еволюції тієї чи тієї мови. Інакше кажучи, етно-

[1] *Соколовская Ж.Н.* «Картина мира»: системность, моделирование и лексическая семантика. — Ялта, 1999. — Кн. 4. — 173 с.

[2] *Хайм Делл Х.* Два типа лингвистической относительности // Новое в лингвистике. — М., 1975. — Вып. IV. — С. 232 — 233.

[3] *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. — М., 1993. — С. 243; *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков / Пер. А.Д. Шмелева. — М., 1999. — С. 263.

лінгвістичний аспект наукових студій передбачає вивчення наслідків впливу на мовну систему побуту, звичаїв, обрядів, вірувань, загальної культури й менталітету етносу[1]. Передусім це стосується процесів номінацій, окремих шарів лексики, теорії значення, народної фразеології, пареміології, хоч це зовсім не означає, що елементи архаїчної свідомості етносу не можуть не характеризуватися тим чи іншим способом, скажімо, особливостями фонетики або граматики. Просто лексичний матеріал (наприклад, назви різних ритуалів чи обрядів, загальні й власні імена-міфологеми, імена людей, назви тварин, рослин, навіть словотвірний масив пестливої або згрубілої лексики та ін.) переважно очевидний з погляду етнокультурної його знаковості.

Особливо виразними є концепти історико-культурної свідомості народу, про які говорить, зокрема, акад. Ю. Степанов[2]. Вони пов'язані передусім з народними звичаями, переказами, традиціями — явищами, що підтримують історичну спадковість, тим самим зміцнюючи людську етноспільноту (пор., зокрема, мовні одиниці-концепти *батько (мати), батько-мати, берегиня, весілля, вечорниці, віще слово, вулиця, гайдамака, Дніпро-Славута, домашнє вогнище, доля, досвітки, дума, душа, жива (цілюща) вода, живий вогонь, земля, калина, калита, кладка, козак, лиха година, мавка, місяць, небо, невір-земля, недоля, рід, родина, розрив-трава, рута-м'ята, сокіл-брат, соловей, той (потойбічний) світ (засвіти), тополя, турки яничари, хата, хліб, хліб-сіль, хлопці-запорожці, чари, човен, шапка-бирка, щастя-доля, щастя-здоров'я, яр* та багато ін.). Це не просто слова-знаки, а мовні одиниці, наповнені етнокультурним змістом. Вони здебільшого й функціонують у культурних контекстах — як народних, так і авторських. Такі слова в українській мові мають етнографічний, етноісторичний, етнокультурний, етнофілософський, етнопсихологічний, етнопедагогічний та інший національнокультурний підтекст, тому, як правило, багато з них є образними та стали етносимволами.

Скажімо, лексема *батько* (старе *отець*) як «чоловік стосовно своїх дітей» в українській мовній свідомості має цілу низку пестливих шанобливих найменувань — *батуньо, батусь, батусьо, батенько, батечко, баточко* (також від зменшено-пестливої суплетивної форми *тато — татко, татонько, татусь, татусик, татусенько, татуньо).* Це пояснюється тим, що з давніх часів батько виступає головою роду, родини, її духівником (тому назва перейшла й на священика — *батюшка*). Як старший у родині батько виконує здавна всі необхідні обряди, пов'язані з родинним вогнищем. Як голова родини, за давнім

[1] *Кочерган М.П.* Загальне мовознавство. — К., 1999. — С. 11; про реконструкцію слов'янської прабатьківщини через слово, слово-символ, тобто про етнолінгвістику як «живу старовину» див.: *Толстой Н.И.* Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М., 1995. — С. 39.

[2] *Степанов Ю.С.* Константы... — С. 9.

звичаєм, він господар (пан господар), порадник у сім'ї, мудрий вихователь своїх дітей, тому кажуть: «У кого нема вітця, у того нема лиця». Спрадавна ведеться, що діти, особливо син, успадковують не лише батьківське добро (звідси маємо концепт *ба́тьківщина*), а й натуру, вдачу, тому кажуть: «Яка вода, такий млин, який батько, такий син» (пор. з Біблії: «Син мудрий — потіха для батька»). На батькові (батьках) завжди лежала і лежить велика громадянська відповідальність (звідси узагальнено-переосмислене *ба́тьківщи́на*); недарма народ застерігає: «Живемо не батьками, помремо не людьми». І навпаки, не можна не згадати народну пересторогу, адресовану дітям, які не слухаються порад батька: «Не слухав тата, послухаєш ката (тобто чорта)». Велике горе тому, хто рано залишається без батька, а то й круглим сиротою, згадаймо у Т. Шевченка: «Кого ж їй любити? ні батька, ні неньки; Одна, як та пташка в далекім краю».

Давні обрядодії, де головною дійовою особою виступав батько, породили низку етнокультурних концептів, виражених номінативними сполученнями, як-от: *весільний (посаджений, головатий) батько, хрещений (духовний) батько*. Пошанування батька переросло у шанобливе називання цим словом не лише кровноспоріднених осіб, а й, скажімо, поважаних у народі посадовців і полководців — гетьманів, отаманів, козацької старшини, пор.: «Ой Богдане, батьку Хмелю, Славний наш гетьмане! Встала наша Україна На вражого пана» (дума). У цей же ряд можна поставити й звичаєве ввічливе звертання, виражене зазначеною формою, до поважного старшого чоловіка або взагалі до чоловіка похилого віку, як у Т. Шевченка: «Добре єси, мій кобзарю, Добре, батьку, робиш».

Юкстапозит *батько-мати* у значенні «батьки щодо своїх дітей» в українській мовній свідомості давно набув додаткових національно-культурних нашарувань. У родинному культі, який скріплював сім'ю, батьки завжди були її основою. Якщо батько з язичницьких часів, як говорить І. Огієнко, був першим жерцем, а родинне (домове) вогнище — першим жертовником[1], то мати — дбайливою охоронницею, берегинею цього вогнища, запорукою його невгасимості. Не випадково в народі застерігають: «Усе купиш — батька-матері не купиш» або ще: «Хто батька-матір зневажає, той добра не знає».

У контексті весільної обрядодії концепт *батько-мати* набуває ще вищого сакрального значення, оскільки батьки тут виступають головними дійовими особами. На відміну від звичаїв деяких європейських народів, де батько веде дочку-наречену до вінця, в Україні батько-мати на вінчання не ходять, а чекають повернення молодих з-під вінця вдома, щоб обсипати їх житом чи взагалі якимось збіжжям

[1] *Іларіон, митрополит (Огієнко І.І.).* Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1992. — С. 124.

на порозі батьківської хати[1], благословляючи і зичачи молодому подружжю всіляких гараздів. Чільне місце лексема *батько-мати* займає й у вербальному контексті весільної обрядодії, пор.: «Просили батько-мати, і я прошу: приходьте до нас на весілля» (так звертається молода, коли разом із старшою дружкою обходить родичів, сусідів, односельців із запрошенням завітати на весілля і розділити разом із нею, її обранцем та батьками радість народження нової родини).

Як бачимо, лексема *батько*, перебуваючи у певному культурно-концептуальному просторі, вступає в тісні зв'язки з іншими культурними концептами — похідними від неї утвореннями *батюшка, ба́тьківщина, батьківщи́на, батько-мати, батьки*, а також асоціативними національно-забарвленими мовними одиницями *рід, родина, родинне (домове) вогнище, хата, поріг, вода, млин, син, мати (ненька), гетьман, отаман, кобзар, пан господар, весілля, молоді* та ін. У цілому ж маємо приклад асоціативно зумовленого лексико-семантичного поля з ключовою лексемою *батько*, що становить певний фрагмент етномовної картини світу, чітко зорієнтований на відповідний концептуальний простір, визначений «спільним ритмом» етносу[2], властивими лише йому пульсуванням енергії, асоціаціями, оцінками. Стійкість цього поля і відповідної йому етномовної картини світу забезпечується збігом чи подібністю уявлень окремих «я» як часток загального «ми», що є ознакою «тонкої тканини» етнокультури, реальної в колективній свідомості етносу й відтворюваної в мові кожним його представником.

Етнолінгвістика та фольклористика

Дискурсивне вживання мови підтримує систему етнокультурних цінностей, зв'язок поколінь, стимулює розвиток національного дискурсу на всіх напрямах його становлення і поступу. Поняття *дискурс і текст* не тотожні, хоч тісно пов'язані між собою. Дискурс — це не статичний, абстрактний текст з формальним структуруванням і яскраво вираженою орієнтованістю на власне лінгвістичні характеристики (пор. тексти, в яких зв'язки із буттям безпосередньо не встановлюються). Це текст, позначений передусім динамікою, створюваною тісною взаємодією власне лінгвістичних факторів з екстралінгвальними — прагматичними, соціокультурними, етнокультурними, психологічними та ін. Тобто дискурс — теж текст, але взятий у подієвому аспекті. У ньому лінгвальне тісно переплітається із соціальним, тому дискурсивне мовлення може розглядатися як соціальна дія, як фактор взаємодії людей і механізмів їхньої діяльності. Мовлення «занурюється» в дійсність, тому вивчається разом з відповідними «форма-

[1] *Іларіон, митрополит (Огієнко І. І.).* Дохристиянські вірування. — *С. 215.*

[2] *Гумилёв Л.Н.* География этноса в исторический период. — Л., 1990. — С. 31.

ми життя» (пор. політичний дискурс, рекламний дискурс[1], журналістський дискурс, народний дискурс тощо). Життєвий контекст дискурсу моделюється у формі «фреймів» (типових ситуацій) або «сценаріїв» (з акцентом на розвитку ситуацій). Водночас дискурс зверненний до ментальних процесів, що характеризують учасників комунікації з огляду на етнокультурні, психологічні, етнографічні, соціокультурні, релігійні та інші фактори[2]. Так чи інакше, дискурс передбачає особливе використання мови для вираження особливої ментальності (часто також особливої ідеології). Таке використання активізує ті чи ті мовні риси[3].

Традиційне (народне) дискурсивне вживання мови виробило цілий ряд особливих фольклорних форм її використання — через замовляння, вірування, оповіді-міфи (казка, легенда, переказ, анекдот), вербальні фрагменти численних обрядів і ритуальних дійств тощо. Дискурсивне мовлення в устах народу зміцнює магічну силу слова — і тоді, коли слово лікує, наводить чи знімає чари, уроки, провіщає долю, зв'язує з духами померлих предків, і тоді, коли слово вчить, проповідує ту чи іншу віру, супроводжує обрядові чи ритуальні дійства або й просто орнаментує мову, бо «так кажуть». Особливе місце серед дискурсних одиниць належить сентенційним і орнаментальним мікротекстам — народним висловлюванням-пареміям як найвищому прояву народного духу, глибин народної філософії, етики та естетики. У паремії маємо яскраво виражену фреймову (типову) подієву ситуацію, що втілюється в узагальнений цілісний образний зміст усталеного вислову, зорієнтованого на подальше його використання, зокрема як складника інших текстових одиниць. У результаті маємо усталений концепт етнокультури, її константу, тобто той випадок, коли концепт утілюється у вислів через його образне значення як неповторне поєднання поняття про реалію, з одного боку, і поняття про слово (вислів), зрештою про культурний концепт, — з другого. Взагалі художня парадигма (а саме з нею маємо справу в пареміях) як продукт образних мовних зв'язків і смислів передбачає естетику символізованого ряду: реалія (поняття про неї) — слово або вислів (лінгвопоняття про нього) — образ (симбіоз понять про реалію та мовну одиницю) — символ (історико-культурний концепт). Цей ряд

[1] *Коваленська Т.Ю.* Комунікативні аспекти нейролінгвістичного програмування. — Одеса, 2001. — С. 221, 237.

[2] *Арутюнова Н.Д.* Дискурс//Лингвистический энциклопедический словарь. — М., 1990. — С. 136 — 137.

[3] *Степанов Ю.С.* Константы... — С. 723. Скажімо, фольклорний дискурс як колективний витвір має власні психологічні константи — інтимність, ліризм, набір здрібнілих пестливих оцінок, типових просторових і часових полів (див.: *Єрмоленко С.Я.* Фольклор і література мова. — К., 1987. — С. 30). Названі константи зумовлюють, у свою чергу, набір відповідних мовних засобів, що з огляду на колективне сприймання та відтворення фольклорних текстів часто стають усталеними символьними формулами і власне символами.

у паремійних мовних одиницях реалізується досить яскраво. Наприклад, паремія «Кожна корова своє теля лиже» є усталеним висловом, на основі якого можна вибудувати символізований ряд: поняття про реалію (корова з телям як свійська тварина з новонародженим дитинчам) — лінгвопоняття про пряме значення вислову (корова, що отелилася, передусім облизує своє потомство) — антропометричний образ (корова — мати, теля — дитя) — символ як культурна універсалія (материнська любов). Як бачимо, це випадок семантичного перетворення, коли образна мовна одиниця, не втрачаючи своєї значеннєвої мотиваційної основи, зазнає вторинного перейменування (спостерігаємо так званий вторинний семіозис) унаслідок комунікативно-прагматичних настанов. Ідіоматизація того чи того вислову паремійного типу сприяє творенню концептів етнокультурної свідомості з орієнтацією на їхнє надіндивідуальне вживання.

Етнолінгвістика та етнологія

Мова в усіх її проявах — це основа пізнання духовної природи її носія, народу. Етнологія (етнографія, народознавство) вивчає виробничо-побутову (матеріальну) і культурну (духовну) сутність того чи того народу, проблеми його походження (етногенез), розселення (етногеографія) і культурно-історичних та геополітичних відносин з іншими народами. Образ України в її історичному, культурологічному, геополітичному, етнологічному становленні як самостійної цивілізованої європейської держави створює споріднена наука — українознавство. Матеріалом для досліджень народознавчого характеру може слугувати мовний феномен, оскільки він таїть у собі можливості реконструкції матеріальної та духовної культури народу. Скажімо, реконструюючи словник мови народу, тобто шукаючи витоки того чи іншого питомого або запозиченого слова, можна певною мірою реконструювати історію народу, його географію, відносини з іншими народами тощо. Наприклад, питомо українським словом *білка* (*білиця*, спочатку *біла вивірка* (*вевірка*) як різновид тварини) називаємо і невеликого лісового гризуна, що живе на деревах, і хутро з нього, що дуже цінувалося ще нашими предками. У княжі часи ним брали подвірну данину (звідси, можливо, вираз «обідрати (обголити) як (на) білку», що в переносному значенні — «забрати все»). У «Слові о полку Ігоревім» та його переспівах ідеться про данину «білками», яку платили русичі поганам (тобто іновірцям-кочівникам), тому в переспіві «Слова» Панасом Мирним читаємо: «А погани про те знали — на Руську землю, як та галич, налітали, Від кожного двору по білці данину брали»; пор. у С. Руданського: «А погані Руську землю всюди оббігали і збирали дань по білці від кожного двору». Образ гризуна перенесено на стиль життя людини (звідси «крутився, як білка в колесі» — про людину вічно зайняту, в безкінечних клопотах, метушні). Спосіб життя білки втілений у народній прикметі — «білки роблять великий запас горіхів — на холодну зиму».

Матеріалом для українських етнографічних і водночас етнолінгвістичних студій служать передусім фольклорні зразки словесної творчості — пісні, особливо обрядові, прислів'я, приказки, приповідки, заклинання, загадки, народні оповідки, голосіння, казки, замовляння, колядки, щедрівки, веснянки тощо. Консервативність змісту цих фольклорних текстів (збереження в них народних ритуалів, звичаїв, обрядів, повір'їв, переказів, легенд, прикмет) дає змогу відтворити дохристиянський (зокрема міфічний) світогляд українського народу. Особливо цікавими з цього погляду є народні казки фантастичного змісту та оповідання-химерії. Цінний матеріал дає й метафоричний матеріал сентенційних усталених виразів, що засвідчує відгомони стародавніх вірувань (пор. прислів'я з персоніфікованими ключовими одиницями *сонце, доля, біда, хвороба, смерть, злидні, нужда, горе* та ін.), напр.: «Втікаєш від горя, а воно іде тобі назустріч», «Горе з бідою близькі сусіди», «Горе і смерть ідуть поруч зо щастям», «Не шукай горя — воно само тебе знайде» або ще в побажаннях: «Щоб тобі лихо пропало!», «Щоб тебе біда не побачила!», «Щоб ти долі не знав!», «Нехай тебе лизень злиже!», «Нужда би тя побила!», «Бодай тебе взяла завійниця!», «Бодай тебе грець спалив у діжі!» та ін.

Водночас мова (образна, міфопоетична) вводить нас у світ первісних вірувань наших предків (зокрема фразеологія, що зберегла залишки ритуальних стародавніх обрядів). Відгомоном анімістичних вірувань наших предків є традиційна художньо-стильова сутність поетичного мовлення. Одухотворення природи стало основою найвищого поетичного стилю. Уже «Слово о полку Ігоревім» написано таким стилем. Горю людини тут співчувають і квіти, і дерева, і птахи. Людина говорить з природою, як із живою істотою, пор. хоч би плач-голосіння княжни Ярославни, звернений до природних сил із закликом допомогти князеві Ігорю в його двобої з половцями, або, наприклад, звернення вбитого козака до коня як друга й побратима в історичній пісні «Ой поля, ви, поля»: «Ой ти, кінь, ти, мій кінь, на Вкраїну мерщій. Ти не бійся, мій кінь, ти не бійсь, ще не ніч, а біжи ж ти, мій кінь, в Запорожжя, на Січ». Українська народна пісня взагалі насичена персоніфікаціями та антропометричними паралелізмами з природними явищами на зразок: «Зозуленька жадібно кувала, мати сина в військо виряджала», «Ой у полі два явори, третій зелененький, та ще дуже у дорозі чумак молоденький». Усе це засвідчує фольклорну символіку не лише реалій природи, а й мовних одиниць, які ці реалії позначають: назви квітів, трав, дерев, птахів, звірів, свійських тварин. М. Костомаров зазначає: «Людина, живучи на землі, має найтіснішний зв'язок із фізичним світом, до якого належить половина свого подвійного буття. Через те що існування кожного народу

зумовлюється місцевістю і властивостями довкільної природи. Тому в піснях народних видно природу тих країн, де народ жив; із них можна дізнатися, якою мірою він був у зв'язку з природою і яких форм набувало людське співчуття до природи»[1].

У мові є слова, що розгортаються в цілі народні дійства чи обрядодії. Скажімо, за словом *весілля* споконвіку стоїть багатосюжетний ритуал побрання молодих, що включає сватання як окремий старовинний обряд засилання сватів, заручини, коли при відданні молодої молодому підводять її до нього кінцем хустки, яку тримають рукою і за яку вона також береться рукою, нарешті, власне християнський обряд вінчання, коли молоді стають під вінець у церкві. Весільний обряд дістав свою назву на означення найщасливішого моменту в житті людини, який несе багато радості, відчуття розкутості, супроводжується веселими (весільними) піснями, розвагами[2]. Весілля справляють гучно, з музиками й весело з підпитку, тому й кажуть «гуляти (грати) весілля». Обряд ще дохристиянський, на зміну якому *побрання* стало називатися християнським *шлюб* (від «любити»), чим розмежувало власне церковне дійство й світський ритуал. До речі, слова *віддати(ся), взяти, брати, віддання, побрання*, що асоціюються з весільним обрядом, свідчать про стародавній звичай умикання молодої. Пор. у Б. Грінченка: «Брат оддав дочку», «Сьогодні прийде дядько, то йому скажу, що тебе братиму» або народні: «Дівчина на виданні», «Віддають мене — дома сиджу, беруть мене — я не виджу», «Віддалася — не тужи, що дістала, те держи». Весільний обряд обслуговує своєрідний «весільний словник», вартий окремої уваги[3]. Тим самим цілий ряд мовних одиниць найпродуктивніше розкривають свій глибинний зміст лише на етнокультурному тлі.

Етнолінгвістика та міфологія

Людська природа є такою, що осмислення довкілля і самопізнання відбувається передусім у слові, у взаємозв'язках реалій і слів, що породили закономірності зв'язку мовних одиниць у зв'язному об'єктивованому мовленні (зовнішньо-фізичному та внутрішньо-психічному). Людина (людство) наділена від природи «усвідомленням духовного в тілесному»[4] як основи того, що зачаровує в мистецтві взагалі і мові як прояві останнього зокрема. Водночас не все в довкіллі людина могла пояснити, а отже, й зрозуміти. Це вселяло острах, заводило в нетрі невідомого, таємничого, часом жахного. Так формува-

[1] *Костомаров М.І.* Слов'янська міфологія. — К., 1994. — С. 58.

[2] *Іларіон, митрополит (Огієнко І. І.).* Дохристиянські вірування... — С. 215, 360 — 361; *Толстой М.І.* Зазнач. праця. — С. 289 — 315.

[3] Детальніше про це див.: *Шевченко В.Т.* Походження та семантичний розвиток лексики, пов'язаної з весіллям. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1998. — 16 с.

[4] *Костомаров М.І.* Зазнач. праця. — С.59.

лися міфічне світосприймання й міфічна свідомість, що позначалося й на мовних формах. Слово поставало з міфу, з таємного зв'язку світу природи зі світом людини, напр.: *летіти* (птах, людина), *сідати* (людина, сонце), *бігти* (людина, тварина, вода), *легкий* (ноша, хода, вітерець, хмарка), *темний* (ніч, ліс, обличчя) тощо. Міфологія слова значною мірою поставала з міфології світосприймання. Як зазначає І. Нечуй-Левицький, найдавніші українські міфи мали багато геоморфічного. Небо здавалося то полем, то морем (мабуть, тому кажуть: «Як небесна височина, так морська глибина»), то просто кленовим листком, на якому написані сонце, місяць і зорі. Хмари здавалися лісами, дібровами, скелями, гуртом овець. Зорі — це густі копи на полі або лист на воді. У сонці предки вбачали сокола, а в блискавці терн чи терновий вогонь. Не випадково, очевидно, «форми українських міфів мають одну характерну прикмету: вони дуже близькі до природних сил»[1]. Є в нашій мові, наприклад, дитяче слово *дюдя*, тобто «холод, мороз». Ця мовна форма зберігає для нас міфічного «Діда, що в його борода сіда», тобто Діда із сивою бородою, або ж діда Дюдю[2], давнього бога зими й морозу, ворога сонця. Наші предки ще в дохристиянські часи приносили жертви Морозові і Дюді, аби вони сприяли, а не шкодили майбутньому врожаєві. Як відомо, пан-господар, кидаючи ложку куті під стелю перед тим як сісти за святкову вечерю у Багат-вечір, просить до себе вечеряти Мороза, тим самим умилостивлюючи його, аби той не поморозив (тобто «не знищив») майбутнього хліба.

Асоціації, які навіюють реалії (в тому числі й міфічні), породжують стійкі асоціативні зв'язки між словами. Скажімо, в ряді пареміологічних одиниць чітко простежуємо взаємозалежність образів болота й чорта як відгомін міфічних уявлень про шкідливу для людини темну (нечисту, злу) силу, що нібито мешкає (водиться) зазвичай у нечистих місцях, зокрема в болоті, пор.: «Аби болото, а чорти найдуться», «Без чорта болота не буває», «В тихому болоті чорти водяться», «Гнилого болота і чорт боїться», «Де болото, там і чорт сидить». Ці вирази демонструють, як міфічний предмет, перетворений народною фантазією, набуває духовного значення, яке постає через його застосування до форм людського життя. Так народжується символ — у даному разі «людська злоба» (справді, злих людей вистачає, щоб накоїти лиха, якщо допустити до цього), пор. ще: «Витягни біду з болота, а вона тобі на голову сяде» (відгомін уявлень про персоніфіковану міфологічну Біду як уособлення тієї ж нечистої сили, асоційованої з болотом). Символ болота як нечистого місця, нечисті в цілому щодо форм людського життя характеризують вислови: «Нема

[1] *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. — К., 1993. — С. 4 — 5.

[2] Там само. — С. 40 — 41.

села без болота», «Кому болото, а кому злото». Народна фантазія створила багато злих і добрих духів і напівдухів, назви яких становлять своєрідну тематичну групу слів з демонічним значенням «нечиста сила»: *анциболот, Біда, біс (враг, дідько, чорт, кат, куций, куцак, лихий, лисий, лукавий, нечистий, пекельний, чорний, щезник, той), болотяник, відьма (відьмак), вовкулака, доля, домовик (домовий), завійна, Злидні, лихо, лихоманка, мавка, Мана, Мара, Манія, Моровиця, лісовик (полісун), очеретяник, перелесник, польовик, русалка, скарбник, трясця, упир, Чугайстер* та ін. З другорядних духів української міфології найбільше опоетизовані русалки — водяні красуні. Як пише В. Гнатюк, «вони виходять ночами на береги озер, рік, потоків, голі, в вінках із осоки або галузок, сідають на траву і чешуть коси або виводять танці»[1]. Коли побачать кого, можуть наздогнати й залоскотати на смерть (тому їх ще називають *лоскотухами* або *лоскітницями*), пор. у Т. Шевченка: «Кругом дуба русалоньки Мовчки дожидали; Взяли її, сердешную, Та й залоскотали», у Лесі Українки: «Біжить милий до русалки, Та й не добігає, Бо із річки — русалочок Юрба випливає». Крім синоніма *русавка*, слово має пестливі форми *русалонька* і *русалочка*. Виступає воно також основою творення численних похідних сакралізованих номінативних одиниць: *Русалчин (Русальний) великдень, Русальні розиграші, Русальник, Русалії, Русалчин (Русальний) тиждень, Русали,* що є яскравим свідченням продуктивної розбудови народних вірувань і міфологічних сюжетів, пов'язаних із цими духами, які водяться не лише у воді, а й у лісі *(лісові русалки, мавки, навки, нявки)* та в полі *(польові русалки)*. Русальний тиждень згадується в Початковому літопису як загальновідоме літнє свято, що збігається із Зеленими святками. У княжі часи воно широко відзначалося піснями, танцями, іграми як дохристиянська культурна традиція.

Етнолінгвістика та психологія

На мовних формах так чи інакше позначаються особливості психічного складу та поведінки, зумовлені національною належністю та етнічною спільністю. Скажімо, для української мови досить характерні пестливі форми, зокрема іменні на зразок *козаченько, панночка, батенько, матінонька, синонько, дитинонька, дівчинонька, чумаченько, Іванонько, Марусенька, Василечко, Нечаєнько, Вкраїночка, Дунайчик*, напр.: «Пожурились славні козаченьки, гей, гей, у неволі», «Заплакала Марусенька свої чорні очі». У народній пісенній творчості пестливих форм набувають не лише назви живих предметів (у тому числі й персоніфікованих: *рибонька, голубонька, зозуленька, кониченько, соколик, орлик, соколонько, ластівонька, журавлик, вербиченька, доленька*), а й узагалі назви будь-яких реалій: *долиноньока, доріженька, слізоньки, риночок, рученька, ніженька, худобонька*, напр.: «Їхав козак на війноньку, сказав: «Прощай, дівчиноньку, прощай, дівчино, чорнобривонько, їду в чужу сторононьку»». Пестливого забарвлення набувають також найрізноманітніші неіменні форми: *їстки, їстоньки, спатки, спатоньки, додолоньку, жалібненько, зелененький, молоденький, сивенький, буйнесенький, ранесенько, вірненько*, напр.: «У неділю рано-пораненьку да збирав женці Коваленко», «А я піду додомоньку да одвідаю господоньку». Зазначене мовне явище засвідчує емоційно-чуттєвий характер української душі, на що вказують її дослідники[1]. Підтвердженням цього можуть бути і характерні для фольклору зменшено-пестливі форми слів з «негативною» семантикою на зразок *недоленька, неволенька, незгодонька, кривдонька, негодонька, війнонька, чужинонька*, напр.: «Живуть люди з бідочкою, гонять матір на лан жати разом із дочкою». Про часи визвольних змагань українського народу з численними ворогами складено чимало історичних пісень, де подибуємо пестливі найменування супротивників: *поляченьки, ляшеньки, москалики, татарочки*, напр.: «Чи не той то хміль, що у пиві кисне? Ой той то Хмельницький, що ляшеньків тисне». Характерною мовною ментальною формою є й пестливе народнопоетичне утворення *воріженьки* (від *ворог*), яке часто трапляється у творах різного типу, пор. в історичній пісні «Зажурився бідний сірома»: «Пораділи вражі воріженьки, що сірому ведуть», у П. Чубинського «Ще не вмерла Україна»: «Згинуть наші воріженьки, як роса на сонці», у ліричній пісні: «Насудяться воріженьки, — дівка заміж піде», у Т. Шевченка: «Не співає чорнобрива, Кляне свою долю. А тим часом воріженьки Чинять свою волю».

Наведені вище мовні одиниці — не просто пестливі мовні форми, а ментальні емоційно-чуттєві образи, характерні як для внутрішнього творчого «Я», так і для зовнішнього творчого «ми». Індивідуальна духовна творчість переростає в колективну (безіменну), і певна мовна форма стає в ній повторюваною, прикметною. Це не лише слово, а й вислів, усталений вираз, який влучно характеризує людину, її поведінку, вдачу, риси всього народу, його цінності, звичаї, духовне єство, пор.: «У Сидора звичай, а у Петра свій рай», «Що край, то звичай, що сторона, то новина», «Який народ, така й влада», «Рідна земля і в жмені мила», «Де мати народила, там і родина», «Степ, степ! Розкіш моя!», «Що буде, те й буде, а ти, Марку, грай!», «Ми люди прості: треба нам хліба скибку, яку-таку рибку, сала шматочок, соси дрібочок та горілки чарчину, заморюся, чхну і знову почну!», «Хома купив, Хома й п'є, бо у Хоми гроші є!», «Цитьте, мамо! Хай

[1] *Гнатюк В.* Нарис української міфології. — Львів, 2000. — С. 129—132.

[1] *Храпова В.* До проблеми української ментальності // Українська душа. — К., 1992. — С. 29.

батько говорять!», «Чого не п'єш?» — «Бо не даєш!». Мова відбиває менталітет етносу як національну специфіку людського світобачення, а етнолінгвістика досліджує наслідки впливу на мовну структуру народної психології та ментальності. Загалом, як говорив М. Толстой, предметом вивчення етнолінгвістики як комплексної науки є «план змісту» етнокультури, народної психології, що втілюється в різних формах — у слові, предметі, обряді, тому чи іншому зображенні тощо[1]. Для ілюстрації наведемо кілька приповідок, що передають характерну рису українця — впертість: «Упертий: ти йому стрижене, а він тобі голене, ти йому голене, а він тобі стрижене»; «Упертий: хоч черепком вухо ріж»; «Як моя жінка втопиться, то не глядіть її за водою, а глядіть проти води, бо вона дуже вперта»; «Хоч горохом об стіну, а він усе-таки своє»; «Хоч гавкай на нього, нічого не вдієш»; «Хоч кіл на голові теши, а він своє». До цього додамо, що слово і реалія, яку воно відтворює, часом невіддільні одне від одного, реалія ототожнюється зі словом, а слово відтворює образ реалії, яка втілюється в людській свідомості.

Етнолінгвістика та поетика

Як ми вже зазначали, світоглядне коріння етносу сягає його міфічної свідомості, коли порівняння за подібністю властивостей для людини не було метафорою, як це сприймаємо тепер, а релігійною дійсністю, правдою[2]. Не випадково в народних творах небесні світила, дерева, рослини, квіти, річки, звірі, каміння, вітри та ін., як і люди, живуть, народжуються і помирають. Анімістичний світогляд давніх вірувань залишив глибокі сліди в нашій мові[3]. Ми говоримо «сонце зігріло землю», «вода підмила греблю», «блискавка запалила дерево», не замислюючись над тим, що узагальнена дія одного предмета на інший постала на основі порівняння людини з об'єктами довкілля і є наслідком конкретних дій людини щодо предмета, коли вона вперше взяла в руки знаряддя, інструмент, подумки перенесла спосіб своїх дій на дії об'єктів довкілля і висловила це мовними засобами. Отже, метафоризація значення слова чи вислову — це не продукт міфічного пізнання, а факт наукового осмислення мовних явищ, зокрема поетичних. Сучасна поетична мова багата на найрізноманітніші персоніфікації та одухотворення, природа в ній завжди жива (ще з часів «Слова о полку Ігоревім») і тісно пов'язана із життям людини. Це вважають найкращим поетичним стилем у всіх народів, бо поетична природа слова криється в етномовній пам'яті, а коріння його метафоризації — в глибинах передусім національної свідомості. Особливо вира-

[1] *Толстой М.І.* Зазнач. праця. — С. 39.
[2] Детальніше про це див. Розділ 2.
[3] *Іларіон, митрополит (Огієнко І. І.).* Дохристиянські вірування... — С. 14—15.

зно простежується це при символізації значення слова через узагальнення його образу. Символи зазвичай мають щось спільне з тим, що вони символізують (не випадково грецьке слово symbolon означає «знак»). Тому слова-символи, як і символізовані вислови, стають справжніми витворами мистецтва. Класичними зразками таких словесних мистецьких витворів є народні афоризми, паремії, у яких засобом творення образу й символу як узагальнення першого служить загальність смислу як ознака фразеологізованості значення. Зміст і внутрішня форма слів-символів та символізованих висловів характеризуються тотожністю, пор. образ вовка як символу ненажерливості, жадібності на основі зіставлення поведінки тварини з подібними якостями в людини. У висловах «голодний, як вовк» (про стан людини через порівняння з характерним станом тварини) та «у кого серце вовче, той їсть кого схоче» (узагальнення смислу, пов'язаного з характерною поведінкою тварини і перенесеного на можливу поведінку людини), де смисл (семема) «ненажерливість, жадібність» є водночас внутрішньою формою образу-символу. Пор. ще образ печі як символу домашнього вогнища, затишку, рідної домівки через перенесення рольової ознаки частини на ціле у метонімізованих висловах «добра річ, як у хаті піч» (увиразнення смислу через підкреслення визначальної ролі частини на тлі цілого) та «зі своєї печі й дим солодкий», «своя піч найліпше гріє» (узагальнення смислу на основі перенесення значення частини на значення цілого), де смисл (семема) «отчий дім, рідна сторона» є водночас внутрішньою формою образу-символу. Саме на семантичній основі (за ступенем узагальнення смислу) можна успішно, на наш погляд, шукати надійні критерії розмежування прислів'їв (висловів із фразеологічним значенням узагальненого образу-символу) та інших афористичних висловів — приповідок, примовок, у яких смисл факту дійсності лише функціонально увиразнюється, а не узагальнюється. Тому перші вживаються для максимального поглиблення змісту висловлення, а другі — лише для його увиразнення. Характерне для поезії уподібнення реалій природи до фактів життя і діяльності людини породжує індивідуальні ключові слова-образи, а часто й поетичні символи. Проте у справжнього майстра слова не трапляються вислови, що суперечать мовній системі як такій. Скажімо, у Є. Плужника море стає образом свободи, хоч останній контекстуально і не виражений: «О море, море! Шуме голубий! Як мало треба, як багато можна...». Так само спостерігаємо перехід значення в образі *море-життя* у Д. Загула: «Життя, як море, змінне і бурхливе». Уможливлює це загальна здатність мовних одиниць до семантичної перехідності, пор. зафіксовані словником перехідні значення лексеми *море* на основі просторового зіставлення *море-степ* (неозорий простір) або порівняння щодо маси і простору — *море пшениці, море трав* (велика кількість рослинності у безмежному просторі) чи щодо

власне кількості — *море облич* (взагалі велика кількість). Пор. також традиційний універсальний образ *житейського моря* (уподібнення життя бурхливому морю), відтворений ще в І. Котляревського («Як зібрались на чисте поле, Еней з покійничком прощавсь, Сказав: «О жизнь! Бурхливе море, Хто цілий на тобі оставсь?..»), у Т. Шевченка («І все то те по добрій волі, По волі розуму горить, Як той маяк у синім морі Чи те... в житейськім») та в І. Карпенка-Карого (назвою і всім подальшим змістом однієї з його найкращих комедій).

На наш погляд, слід розмежовувати власне поетичну образність і образність лінгвопоетичну. Порівняймо образ *світу-могили* у Т. Шевченка («Без милого батько, мати — як чужії люди, Без милого сонце світить — Як ворог сміється, Без милого скрізь могила») і в О. Олеся («Обернувся світ в могилу»). І там і там бачимо пошук поетичної форми з метою передачі стану ліричного героя, для якого білий світ обертається на могилу. Водночас з погляду лінгвопоетики, «рух» образу в обох контекстах різний. Поетичне узагальнення в плані змісту в О. Олеся супроводжується конкретизацією образу-символу в плані форми, тому постає лексична зіставна паралель *світ-могила* як основа семантичної перехідності. Тобто якщо у Т. Шевченка метафоризується лише лексема *могила*, то в О. Олеся образ нарощується через перенесення значення одного поняття (світ «життя, світло») на інше, протилежне поняття (могила «смерть, темрява»). На основі такого протиставлення витворюється усталений ідіопоетичний вираз із фразеологічним значенням «настав кінець світу, зав'язався світ для когось». Яскравим прикладом різноплановості власне поетичної і лінгвопоетичної образності може бути, наприклад, образ-символ *яблуко*. Якщо, скажімо, у поетичній мові М. Рильського спостерігаємо затекстовий зіставний паралелізм *яблуко-сад* як індивідуально-психологічний вияв буття людини через текстове зіставлення з буттям природи («Яблука доспіли... Вже й любов доспіла», «Яблуко спіє і падає... Серце минуле пригадує»), що асоціюється з типовим за своєю фольклорною природою асоціативним поетичним образом, то лінгвопоетична образність у контекстах інших поетів витворюється перехідністю значення на основі порівняння чи зіставлення наливного плоду з певним фактом дійсності, або одного предметного слова з іншим, напр.: «Мов яблучко у садочку, Кохалась дитина» (Т. Шевченко); «Яблуко натхнення» (Б.-І. Антонич), пор. у М. Рильського: «Червонобоким яблуком округлим Скотився день, доспілий і тяжкий».

Процес творення образу, надто лінгвопоетичного, а тим паче його узагальнення до рівня символу, тісно пов'язаний зі співвідношенням у мовній одиниці денотативної та фонової інформацій. Історико-філологічне тло, на якому відбувається становлення того чи іншого образу, часом буває визначальним, тобто в ньому переважає фонова інформація. Якщо вона з часом утрачається, іде в забуття, природу образу можна пояснити лише гіпотетично.

Як відомо, О. Довженко деяким своїм улюбленим героям давав яскраво символізоване прізвище *Кравчина*. Узагальненим лінгвопоетичним образом названа лексема виступає також у Т. Шевченка. Етимологічно *кравчина* — це ремісничий «кравецький цех» або «кравці» як збірне найменння. Чому ж за часів Северина Наливайка Військо Запорозьке іменувало себе кравчиною? Якщо вірити М. Максимовичу, це можна пояснити тим, що Наливайко сам колись був кравцем-кожушником, тобто представником кравецького цеху. Більше того, він міг бути і сином кравця, про що свідчать народні перекази. Т. Шевченко, кілька разів згадуючи його у своїх творах, іменує двічі Кравченком-Наливайком. Згадаймо хоч би вірш «У неділеньку у святую...»: «І бунчугами вкрили Преславного запорожця Павла Кравченка-Наливайка». Тут ідеться про обрання Северина Наливайка гетьманом (Т. Шевченко вважає це історичним фактом, бо довіряє «Історії русів» Г. Кониського). Отже, кравчина у Т. Шевченка («Обізвався Наливайко — Не стало кравчини!») — це, можливо, натяк не просто на Військо Запорозьке як на козацькі збройні сили, але й на саму Гетьманщину як українську державність, оскільки Військо Запорозьке було й суспільно-політичною організацією. Пор. ширший контекст із «Тарасової ночі»: «Була колись Гетьманщина, Та вже не вернеться!.. Обізвався Наливайко — Не стало кравчини! Обізвавсь козак Павлюга — За нею полинув» (цілком прозорий натяк на дві невдалі спроби відстояти українську державність — 1594 – 1596 рр. під проводом Северина Наливайка і 1637 р. під проводом Павла Бута, або Павлюка, Павлюги). Отже, *кравчина* («не стало кравчини», «за нею полинув»), з одного боку, є радше художнім уособленням, з другого — лінгвопоетичним символом утраченої Гетьманщини, української державності, за якою сумували й у відродження якої глибоко вірили і Т. Шевченко, і О. Довженко[1].

Етнолінгвістика та лексикологія

Якщо розуміти етнолінгвістику в широкому плані, вона може включати значною мірою мову фольклору, а також діалектологію, частково історію мови (пов'язану з історичною лексикологією, або етимологією, і культурною та етнічною історією народу), крім того, майже всі аспекти мови як соціального явища. Як вважає М. Толстой, цей погляд на етнолінгвістику може бути продуктивним, бо завжди важливим є суміжжя між частковими дисциплінами, їхня взаємодія, часто спільна методологічна платформа[2]. Словник мови народу репрезентує комплекс мовних одиниць, їхню систему, якою користується етноспільнота, аби якомога повніше відтворити свої знання і враження про об'єктивний світ. Маючи у своєму розпорядженні такий словник, носій мови його творчо розвиває і доповнює. На исто-

[1] Пор.: *Белей Л.О.* Українська літературно-художня антропонімія кінця XVII – XX ст. – Автореф. дис... д-ра філол. наук. — Ужгород, 1997. – С. 34 – 35.

[2] *Толстой М.І.* Зазнач. праця. — С. 32.

рію мови накладається історія народу, у мові відбивається становлення його світоглядних позицій, соціальних устремлінь, духовних цінностей. Мова поступово видозмінюється, щось утрачає, але більше набуває, оскільки тонко реагує на кожний крок соціокультурного поступу свого носія. Тому витоки етносу можна продуктивно пізнавати за витоками слова. Скажімо, намагаючись установити лексичну мотивацію за функціональними ознаками реалії, знаходимо не лише етимон (вихідну форму, часто уявну, лише можливу), від якого пішло сучасне слово, але й, що важливо, простежуємо, реконструюємо «рух» значень, який свідчить про процеси вдосконалення реалії, становлення її «культурних» (суспільних) цінностей. Тим самим бачимо, як на окремих історичних етапах розвитку мови в різних соціокультурних умовах по-різному членується семантична реальність у слові, тобто змінюються співвідношення традиційних компонентів у його лексичному значенні — *денотативного*, що вказує на конкретні предметні характеристики референта, *сигніфікативного*, який відображає абстрактні властивості конкретних референтів, притаманні класові предметів чи явищ, *конотативного*, що виражає додаткові ознаки, необхідні для чуттєвого та раціонального сприйняття референта[1]. Якщо взяти за основу постулат Гегеля, що «результат становлення — це наявне буття»[2], то ніби відстежуємо при цих реконструкціях становлення етносу в слові. ...Нерідко навіть дрібні особливості якого-небудь слова, — говорить Гегель, — виражають не суб'єктивну особливість, а, навпаки, коротко, з очевидністю, яка впадає в око, народ і культуру[3]. Отже, якщо визнати ще й національно-культурний компонент лексичного значення як універсальне в ньому нашарування, що відбиває різноаспектні, зазвичай унікальні денотативні, сигніфікативні та конотативні ознаки референта, породжені етнокультурною специфікою його сприйняття і відтворення у слові[4], то злиття двоєдиної форми слова з його змістом (цілісним значенням) закладає передумови для участі слова в утворенні послідовного ряду підсистем національної мови, що всебічно віддзеркалюють ставлення етносу до природи, суспільства і самого себе, об'єктивуючи його в мовних одиницях (світоглядний рівень) і через них здійснюючи зв'язок з іншими мовними одиницями (власне мовний рівень). Разом з тим слово як продукт пізнання є засобом не відображення готової думки, а витворювання її. Отже, мова — не просто відбиття усталеного світогляду, а радше діяльність[5], що його створює.

Водночас словник мови — це синтез тематичних лексичних систем, лексико-семантичних полів, різноманітних лексичних груп тощо. Ряд із

[1] Языковая номинация: общие вопросы. — М., 1977. — С. 31, 76.
[2] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. — М., 1974. — Т.1. — С. 226.
[3] Там само. — Т. 3. — М., 1977. — С. 370.
[4] *Бурбан О.Ф.* Сукупність та функції національно-культурного компонента лексичного значення реалій//Мовознавство. — 1986. — № 4. — С. 56—57; *Дяченко Л.М.* Функціонально-семантична характеристика безеквівалентної лексики сучасної української літературної мови. — Дисертація... канд. філол. наук. — К., 1997. — С. 41.
[5] *Потебня А.А.* Эстетика... — С. 211.

таких угруповань слів прямо пов'язується з різними формами і способами життя етносу. Скажімо, про побутову культуру народу багато чого може розповісти лексична підгрупа побутовизмів, напр. *кабиця* — 1) пічка в землі (в сінях або у дворі) для приготування їжі, пізніше — відкрита літня кухня (піч) у дворі або в садку; 2) кругла або чотирикутна яма, в якій поміщають гончарну піч; 3) яма, де вміщують казан, під яким розкладають вогнище для варіння, топлення в ньому чого-небудь; 4) на Поліссі — димовідвідний мішечок із сіткою, під якою горів посвіт. Відповідно до повного розуміння зазначеної реалії вимагають пояснення інші національно-забарвлені мовні одиниці, без яких не обходиться тлумачення першої — *сіни* і *посвіт* (*сіни* — невелика частина селянських хат і приватних міських будиночків, що з'єднує житлове приміщення з ґанком, рундуком або ділить хату, будинок на дві половини; *посвіт* — на Поліссі — ритуальна лучина, яку запалювали на Семенів день; відігравав не лише практичну роль як засіб освітлення, але й символічну — підтримання родинного вогнища). Оскільки побутова культура тісно пов'язується з обрядово-ритуальною, то одні слова при їх усвідомленні викликають до життя інші, які, в свою чергу, потребують окремого пояснення, а отже, проникнення в сутність народної культури. У нашому випадку — це *Семенів день* як день новолітування, бо від часів Київської Русі до 1700 р. 1 вересня було початком новорічного циклу; це й старовинний обряд «*женіння комина*», який ще називався «*запалювання посвіту*» (тісно пов'язаний із відзначенням цієї дати); це й поняття *оберег (оберіг)*, бо саме таку функцію в родині виконував посвіт. А вже оскільки згадали комин, то окремої етнолінгвістичної розвідки потребує як ця частина хатньої печі, так і сама піч, оскільки і комин, і піч — це не просто побутові реалії, а етнокультурні концепти (згадаймо хоч би український звичай розцяцьковувати їх півнями як відгомін жертвоприношень домашньому вогнищу, обрядодію «*колупання печі*» на сватанні як запитання дозволу на заміжжя у домовика, асоціацію комина з нечистою силою тощо). Тим самим побутовизми тісно пов'язуються з тематичними етнографізмами, що значно розширює коло етнокультурних концептів. Оскільки ці слова позначають етнокультурні реалії, вони здебільшого не піддаються прямому перекладу іншими мовами. Не випадково І. Котляревський до своєї поеми «Енеїда» з огляду на російського читача додає тлумачний словник національно-забарвленої лексики. Як відомо, «Словарь української мови» за редакцією Б. Грінченка має не лише перекладний характер, а значною мірою й тлумачний з тієї самої причини. Таким чином, лексика як один із основних мовних об'єктів як лексикологічних, так і етнолінгвістичних досліджень має й власні увиразнені аспекти — метамовний, концептуальний, контрастивний, у річищі яких лексеми постають не лише власне мовними, а й етнокультурними одиницями.

Етнолінгвістика та ономастика

Багато чого про історію народу, його етногенез, зв'язки з іншими народами можуть розповісти оніми. Як і загальні назви, не всі вони

піддаються лексичним і семантичним реконструкціям, але часто процес наукового пошуку, з огляду на міжетнічні й міжмовні зв'язки, дає велику поживу для роздумів і часом несподіваних висновків. Для ілюстрації услід за О. Стрижаком[1] та О. Трубачовим[2] простежмо деякі онімні та етнонімні паралелі в назвах річок та населених пунктів України, Хорватії та Сербії. На території сучасної України виявлено топонімні сліди колишнього перебування належних до різних епох представників сербського та хорватського етносів. І досі залишається нез'ясованим, наприклад, коли і як виникла назва річки *Хорватки* (найменування річок зберігається дуже довго), вона ж *Ховратка (Хорвадка)*, що перетинає однойменне село на Васильківщині (недалеко від Києва) й упадає до Стугни, правої притоки Дніпра.

За О. Трубачовим, у Надбужжя йшов сильний сербський потік із Тамані через Керченську протоку, степовий Крим і Перекоп. Далі Надбужжям і Наддністрянщиною він закономірно виходив у басейни як Дністра, так і Прип'яті та суміжних територій. Не дивно, що на цьому шляху є чимало географічних назв, похідних від слова *серб* (рідше *хорват*). Деякі з них могли виникнути й досить пізно. Йдеться про найменування, пов'язані з так званою *Новою Сербією*, адміністративно-територіальною одиницею на Правобережній Україні, створеною 1752 р. царським урядом на основі сербсько-угорських переселенців під керівництвом полковника І. Хорвата, вихідця з колишньої Австро-Угорщини, а також із *Слов'яно-Сербією*, заснованою через рік на частині територій сучасних Луганщини, Донеччини й Полтавщини на основі сербських військових поселень під управою полісовників Р. Прерадовича та І. Шевича.

Але є також цілий ряд назв річок, населених пунктів цієї групи, які датуються часами значно давнішими. Маємо на увазі, наприклад, найменування річки *Сербень*, або *Сербин*, правої притоки р. Ворони, що впадає в Дністер на Івано-Франківщині. Цей гідронім, очевидно, вказує на тих сербів (чи одного з них), що проходили тут на шляху до так званої *Білої Сербії* й, за словами візантійського імператора X ст. Константина Багрянородного, тривалий час жили в країні *Бойки*. Історії більш відомі *білі хорвати*, яких знає ще автор «Повісті временних літ» у ролі то противників, то союзників Володимира Святославовича (помер 15.VII.1015 р.), хрестителя Русі.

Зарубіжні видання картографують білих хорватів над верхнім Дністром, біля витоків Пруту й порівняно недалеко від джерел Тиси, датуючи їхнє перебування тут VII—VIII ст. Хоч є дані й щодо більш раннього перебування білих хорватів у Карпатах (V ст.).

Очевидно, з розселенням сербів на Поліссі пов'язане виникнення на Житомирщині таких назв населених пунктів, як *Серби, Сербинівка, Сербо-Слобідка* та ін., хоч установити точно, коли вони тут з'явилися, поки що важко. Принаймні цікаво, що тільки в Хорватії є точний відповідник назві *Житомира — Zitomir*.

[1] *Стрижак О.С.* Етнонімія Птоломеєвої Сарматії. — К., 1991. — С.167—193.

[2] *Трубачев О.Н.* Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Вопр. языкознания. — 1982. — № 6. — С. 11—12.

Ще й досі не з'ясовано походження найменування літописного *Вручин*, тобто сучасного *Овруча* на Житомирщині. Його можна пояснювати спорідненістю з теперішнім хорватським *vrunu* «гарячий». Чи не свідчить це про наявність десь на Поліссі гарячих джерел? Поліський *Малин* дублює *Malin* у тій самій Хорватії. Своїх родичів на слов'янських Балканах мають житомирські села *Болярка, Бараші, Радичі*, українське місто *Біла Церква*, подільське місто *Вінниця*, підкарпатське — *Галич*, карпатська *Чорногора* та ін. До речі, на території Хорватії є свій *Kiyev*, дві *Kiyevci*, п'ять поселень під назвою *Kiyevo*, одні *Kiyani*.

Та не тільки власні географічні назви мають сотні своїх відповідників над Адріатикою. Не менше відповідників є і в загальних словах української мови. Наведімо кілька прикладів. Так, слово *гуня* (за М. Фасмером — «сіряк») пройшло, очевидно, той самий історичний маршрут, що й самі серби та хорвати. У них воно фіксується як *гунь*, є воно і в росіян, і в словаків, і в чехів, і в поляків, і в словенців, і в болгар. А запозичено слово з давньоіранської мови, як, можливо, і найменування *хорват* (за О. Трубачовим, від авестійського *haurvatat* — «цілісність» і давньоіндійського *sarva* — «цілий» — *s* переходить у *h;* утім, є припущення, що і *хорват*, і *серб* походять від одного етимона «охороняти», закладеного в індоєвропейському *serv*, скіфське *xarv//serb* — унаслідок змішування губних[1]. Принаймні, як і серби, хорвати жили колись у басейні Дону-Танаїсу й Меотиди-Азов'я. Саме в басейні Дону здавна фіксувався один з водостоків під назвою *Хорватос*. Азово-причорноморський регіон, найімовірніше, був колись місцем слов'яно-іранських контактів.

Розійшовшись, хорвати, серби, сорби (лужичани) й роси розвивалися кожен по-своєму. Але сліди сербо-хорвато-сорбо-роських взаємовідносин проглядаються до сьогодні в лексиці, фонетиці, граматиці[2].

Етнолінгвістика та фразеологія

Національно-культурні особливості мовної системи виразно виявляються на фразеологічному рівні. Фразеологія — це та сфера мовної діяльності, де, з одного боку, в мовних фактах яскраво відбиваються етнопсихологічні особливості соціуму, а з другого, — чітко простежується вплив мови на формування його менталітету. Проблему етнолінгвістичного вивчення фразеологічного матеріалу будь-якої мови слід аналізувати в руслі взаємозв'язку понять «мова — культура —

[1] *Стрижак О.С.* Зазнач. праця. — С. 189.

[2] Див.: *Дежё Л.* К вопросу об исторической типологии славянского порядка слов (на основе сербохорватского и украинского языков XIV в.) // Studia Slavica Hung. — XIV, 1968. — С.101—117.

етнос»[1]. Як мовна одиниця фразеологізм — це лексико-граматична і семантична єдність двох і більше нарізно оформлених компонентів, граматично організованих за моделлю словосполучення чи речення, що, маючи цілісне значення (óбразне чи безóбразне), відтворюється у мові за традицією, автоматично. В цілому фразеологізм об'єднує граматична, семантична та функціональна цілісність, іншими словами, функціональна стійкість, або сталість. В одних із них виразно постають художні (óбразні) переосмислення (узагальнення), в інших узагальнення набирають суто раціонального, прагматичного характеру, що виявляється в логічних, інтелектуальних умовисновках або в строгій констатації того чи іншого факту. Якщо художні узагальнення в образних фразеологізмах допускають варіантність їхніх тлумачень, контекстні модифікації, трансформації та метаморфози як авторські спроби пізнання непізнаванного (на шляху осмислення того чи того художнього образу в цілому), то фразеологізовані узагальнення раціонального (безóбразного) характеру відзначаються, як правило, контекстуальною точністю та однозначністю.

Образно-ідіоматична фразеологія — це здебільшого продукт народного образного мислення, який постає передусім через порівняння: предмета з іншим предметом («мати, як ясне сонечко», «молодиця, як суниця, як тихеє літо, як копиця», «син, як сокіл», «тітка, як повна квітка», «паляниця, як дух, як пух, як милеє щастя, як пір'ячко», «стіжок, як ячко»), ознаки з предметом, якому властива та сама ознака («гарна, наче рожа, як весна, як зіронька в небі, як калина, як квітка, як сонце, як ягідка», «червоний, мов жар, як кармазин, як півень, як суниці», «чистий, як бурштин, як дзеркало, як крига, як кришталь, як небо, як скло», «рівний, як струна», «сизий, як голуб»), дії з предметом, для якого така дія також характерна («держиться, як п'яний плота, як реп'ях кожуха, як смола», «зарився, як свиня в багні», «заснував, як павук муху», «розвіятись, як дим», «розбрелись, як вівці без пастуха», «розмахує руками, як вітряк крилами», «світить, ніби сонце, як вогонь, як місяць», «скаче, як м'яч, як сорока, як теля на мотузку»). Саме на цій основі постають фразеологізми на зразок: *без ножа ріже, притулив горбатого до стіни, змок до нитки, сів каменем (маком).*

Усталені народні порівняння є яскравою ілюстрацією естетичних і

[1] *Русанівський В.М.* Єдиний мовно-образний простір української ментальності // Мовознавство. — 1993. — № 6. — С. 3–13; *Мокиенко В.М.* Идеография и историко-этимологический анализ фразеологии // Вопр. языкознания. — 1995. — № 4. — С. 3–13; *Ткаченко О.Б.* До проблеми мовної стійкості // Мовознавство. — 1991. — №2. — С. 14–18; *Ажнюк Б.М.* Англійська фразеологія у культурно-етнічному висвітленні. — К., 1989. — 134 с.; *Левченко О.П.* Безеквівалентна російська і українська фразеологія. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1995. — 23 с.; *Даниленко Л.І.* Національно-культурні особливості семантики чеських фразеологізмів. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1997. — 18 с.; *Смерчко А.А.* Фразеологічні інновації як відображення сприйняття світу. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1997. — 22 с.

соціальних цінностей, які сповідує етнос. Скажімо, за порівняннями можна якоюсь мірою визначити еталони жіночої (дівочої) краси, характерні для українського світосприймання, пор.: «Дівка рум'яна, як ружа», «Дівка, як тополя (як чічка, як горлиця, як ягідка)», «Дівкою — калина, жінкою — ялина», «Дівча, як злото», «Дівчина, що в лузі калина», «Дівчина, як веснянка (як зіронька, як квітка, як рожа, як золото, як ластівка, як кров з молоком, як лебідка, як маків цвіт, як маківка, як малина, як сонечко, як яблучко наливчасте)». Відповідно інші подібні звороти відбивають еталони чоловічої краси, пор.: «Хлопець молодий, як барвінок, хороший, як кров з молоком», «Хлопець, як весняне сонце (як горішок, як дуб, як живе срібло, як козак, як орел, як соловей, як явір)». Притаманним українцям гумором, часом іронією пронизані інші подібні компаративні звороти, напр.: «Дівка, як верба: її не поливай, а вона росте», «Дівка, як вівця (як лялька, як прищіпка, як сова, як ступа)», «Дівчина, як тінь: ідеш за нею — втікає, від неї ідеш — доганяє», «З тебе дівка, як з клочча куділка», «Легінь, як з лика ремінь», «Парубок, як з клочча батіг», «Старого парубка женити, як старе м'ясо варити».

В основі багатьох традиційних порівнянь лежать історизми та міфологеми, напр.: *гірша відьма вчена, як родима; гайдамаці, як бездідному бурлаці; гнеться, як пан перед Кармелюком; готов, як козак до війни; мудрий, як лях по шкоді; найнявся, як продався; голо, ніби татари пройшли; пропав, як швед під Полтавою.* Взагалі конкретні історичні обставини, вікопомні події залишили глибокий слід у мові, зокрема, породжуючи в народній уяві цілий ряд образних висловів. Згадаймо хоч би побудоване на порівнянні відоме прислів'я *Непрошений гість гірший за татарина* або характерні компаративні звороти на зразок *наче побігла татарська орда, як та орда, мов підступна орда*, виникнення яких, безсумнівно, пов'язуємо з історичним періодом турецько-татарської навали.

Глибокий слід в українській фразеології залишили часи Козаччини, Запорозької Січі, визвольних змагань українського народу. Мова зберегла такі народні афоризми: «Хто любить піч, тому ворог Січ», «Нам Луг батько, а Січ мати — ось де треба помирати», «Де байрак, там козак» та ін. Багато фразеологізованих висловів цього типу набули узагальнено-переносного змісту й широко побутують у сучасній мові. Зокрема, семантично збагатилася лексема *козак*, значення якої згодом узагальнилося, і слово стало синонімом до слів *хлопець, парубок, чоловік*, напр.: «Терпи, козаче, отаманом будеш», «То не козак, що боїться собак», «Козак хоч куди», «На козаку й рогожа пригожа» та ін.

У цілому про історичне минуле українського народу свідчать усталені народні вирази з опорними лексемами *князь Борис, Мстислав, Русь, монголи, бусурмани, орда, турки, хан, Вишневецький, ляхи (шляхта), сотник,* [польський гетьман] *Потоцький,* [король] *Понятовський, Богун, булава, гетьман,* [отаман] *Головатий, Максим За-*

лізняк, запорожець (козак), Наливайко, Низ, Січ, Корсунь, Богдан Хмельницький, потебенька (шкіряна лопать на боці коня), *поле* [битви], *чорноморці, швед, французи* [відгомін війни 1812 р.], *Кармалюк, чумак*, напр.: «Січ — мати, а Великий Луг — батько», «Піду на Низ, щоб ніхто голови не гриз», «Отаманом не хвалися, але його кріпко держися», «Що село, то й сотник», «У полі дві волі, чия сильніша», «Віз ламається, чумак ума набирається», «Як сів на коня та вдарив у потебеньку та й поїхав помаленьку», «Од Богдана до Івана не було гетьмана», «Страшний як монгол».

О. Гончар говорив: «Багатовіковий досвід трудового люду, його творча снага, сила духу, біль і гнів, боротьба, страждання, мрії — усе це зафіксовано в слові, в народній пісні, думі, прислів'ї і повнокровному народному афоризмі»[1]. Глибше пізнати етнос, проникнутися його духом, зрозуміти душу можна не лише через його художню творчість чи художнє слово його найкращих представників, але й за допомогою слова, фразеологізму, взагалі через його мову як «душу», «серце» народу. Прислів'я і приказки як фразеологізовані мовні одиниці водночас є продуктом народної художньої творчості. Вони побутують у мові народу з незапам'ятних часів. Те саме можна сказати й про ідіоматичні мовні звороти. Поява писемності в Київській Русі припадає на добу розквіту цього різновиду народної творчості. Автори перших пам'яток давньоруської літератури не просто фіксують фразеологізми, а й застосовують їх з відповідною художньою метою. Це спостерігаємо в літописах, «Руській правді», «Слові о полку Ігоревім». Народна ідіоматика в цих текстах засвідчує яскраві зразки живомовних елементів у мові книжній.

Етнолінгвістика та діалектологія

Те чи те етнокультурне явище має власну лінгвогеографію, а тому часто й говіркові варіанти найменувань. Скажімо, *веснянки* в Подніпров'ї — це народнообрядові хорові пісні (ще дохристиянського періоду), в яких оспівується пробудження природи, кохання, надії на врожай та ін. Пісні починають співати на першому (так званому Збірному) тижні Великого посту, коли напровесні десь на вигоні, толоці гурт молоді обирає на всю весну «березу», дівчину, заводійку веснянок — власне закликань весни, що супроводжуються магічними ритуальними діями й танками. Здавна вірили, що все передане в обрядодіях, неодмінно збудеться. У різних місцевостях Західної України веснянки називають по-різному — *гаївками, гагілками, гаїлками, ягівками, магілками, гагалівками, лагайолками, галями.* На відміну від веснянок, гаївки співають лише на Великдень. Це теж переважно дівочі пісні, як правило, хороводні, ігрові, що часто мають діалогічну форму. У деяких місцевостях назву замінюють найменнями окремих

[1] *Гончар О.* Цвіт слова народного //Мово рідна, слово рідне!.. — К., 1989. — С. 210.

весняних ігор (*галя, Коструб онько, володар*, або *воротар, жук*). Славили прихід весни («А вже весна скресла квітами»), відповідними рухами імітували господарську працю («Ой, чи бачив ти, як сіють мак», «Ой, зацвіли огірочки», «Стелися, горошку, в три листи»), співали пісні про кохання («Ой кину я кладку через сіножатку», «Ми голубку ізловили»). Гаївки грали три Великодні дні аж до пізнього вечора. Все це відбувалося коло церкви, а на завершення, взявшись попід руки по четверо, молодь з піснею йшла від церкви на майдан або через усе село на толоку. Востаннє гаївки водили через тиждень після Великодня, у Провідну (Поминальну) неділю. Назва пісні персоніфікується також на означення нареченої: «— Скажіть моїй Гагілці, най рушник готує, дружок рідних спрошує. Взяв Гагілку під руку, повів її до шлюбу».

Вивчення етнокультурних мовних одиниць, що побутують чи побутували в обрядовій культурі різних регіонів України, належить до етнолінгвістичної перспективи комплексного розгляду мовних явищ на основі окремих фрагментів та елементів української обрядовості, вірувань, міфології, ментальності. С. Толстая до найактуальніших і водночас найперспективніших проблем у галузі дослідження мовного коду народної культури відносить: (1) систематичне нагромадження лексичних і фразеологічних фактів за всіма розділами традиційної культури; (2) встановлення принципів і моделей культурної мотивації, що лежить в основі номінації ритуальних дій, обрядових персонажів, предметів, реалій довкілля і т. ін.; (3) ареальне вивчення та картографування мови традиційної культури, від якого можна чекати не тільки уточнення меж поширення окремих слів і фразеологізмів та встановлення рядів міждіалектної синонімії (див. вище *веснянка — гаївка — гагілка* тощо), а й можливості подальшого зіставлення мовних ареалів із власне культурними і визначення залежності між ними; (4) вияв іномовних паралелей у галузі культурної лексики і фразеології та їхню інтерпретацію як у порівняльно-історичному, так і в «семантичному» планах[1].

Б. Грінченко у «Словарі української мови» пробує виявити культурні мотивації деяких народних фразеологізмів. Скажімо, *ковінькою* називають палицю із загнутим кінцем. Існує також різновид народної дитячої гри, в якій ковінькою ганяють дерев'яний цурпалок або камінець. На думку Б. Грінченка, від цієї гри пішов народний ідіоматичний вислів *на руку ковінька*, що передає значення «саме того й треба», «саме до речі», пор. ще у М. Номиса: «Нашому Ничипору на руку ковінька» (див.: Сл. Грінченка. — К., 1996. — Т. 2. — С. 262). Деякі народні слова трапляються переважно в складі сталих мовних зворотів. Це означає, що в первісному своєму значенні вони більше не вживаються, тобто вже не ідентифікуються у мовній

[1] *Толстая С.* Из полесской обрядовой лексики: нашлось дитя //Український діалектологічний збірник. — К., 1997. — Кн. 3. — С. 287 — 288.

пам'яті з предметом, який колись позначали. Наприклад, лексема *витришок (витрішок)* первісно іменувала витріщене око. В однині слово вживається лише у виразі *витришка з'їв (ззів)*, тобто «проґавив, не побачив». Більш поширеною є форма множини у виразі *витрішки (витришки) їсти (ловити, купувати, продавати, справляти)*, синонімічному фразеологізму «ловити ґав (ґави)» (пор. ще вираз «ловити вітри»). У М. Номиса зафіксовано вислів: *За перебір дасть Бог витрішки*, що означає «перебірливий нічого не дістане, тільки подивиться» (див.: Сл. Грінченка.— К., 1996. — Т.1.— С. 194). Пізніше слово у множинній формі почало вживатися у значенні «витріщання очей, розглядання кого-, чого-небудь», що є похідним від значення виразу *витрішки продавати* — «нічого не роблячи, дивитися, роздивлятися навкруги», пор. ще *іти на витрішки* — «іти, роздивляючись навкруги, дивлячись на кого-, що-небудь» (див.: Сл. укр. мови.— К., 1970. — Т.1.— С. 519). Первісне значення слова *витрішок* збереглося лише в його похідній формі *витрішкуватий*, тобто «дуже опуклий, випнутий з орбіт (про очі)». Б. Грінченко фіксує ще й форму *витрішкоокий* у значенні «який має опуклі, випнуті з орбіт очі», характерну й для першої форми. Як бачимо, реконструювати слово (вираз) та його значення, «рух» першого й другого у часі й просторі може допомогти етнокультурна мотивація реалії, яку слово позначає (чи позначало): *ковінька* — предмет, *ковінька* — гра, *ковінька* — ключове слово фразеологізму; *витрішки* — очі, *витрішки* — ключовий образ фразеологізму, *витрішки* — нова модифікована реалія, що постала на основі фразеологізму.

Часом за усталеною мовною сполукою, що включає в себе ареальну лексему, стоїть певне етнокультурне явище. Розкрити її предметний зміст можна лише через посилання на те чи те традиційне народне дійство. Лексема *ватра* («багаття, вогнище, вогонь») виступає ключовою в усталеному словосполученні *жива ватра*, тобто «вогонь, добутий за допомогою тертя один об одного шматків дерева». Добування такого вогню як неодмінний елемент ритуальної обрядодії здійснює ватаг на полонині. Ватра служить для розведення вогнища у помешканні пастухів і для здійснення відповідних обрядових дій над худобою з охоронною метою (див.: Сл. Грінченка.— К., 1996. — Т.1. — С. 129), тому й іменується *живою*, пор.: *жива (живлюща, зцілюща, цілюща) вода*.

Етнолінгвістика та стилістика

Мовна суспільна практика народу має свої особливості. Це позначається як на стилістичній диференціації мови, так і на пріоритетах у сфері її ідіостилістики. Нова українська літературна мова на народній основі постала спершу у своєму художньому функціональному різновиді, тому в ній найбільшого розвитку набули спочатку два жанри, тісно пов'язані з фольклорною поезією, — баладний і віршово-пісенний (романсовий). Продовжуючи традиції «свіцької пісні»

XVII—XVIII ст., авторські балади та романси розвивали мотиви волі та особистого щастя людини, не стільки життя її розуму, скільки «життя серця». Водночас у цих жанрах формувалася барочна концепція української особистості, якою вона поставала в козацьких, гайдамацьких, чумацьких, бурлацьких і наймитських піснях. Передусім це козак, «вольний», «не без долі», зі своїм вірним другом конем, братом — степом широким, матінкою — рідною землею, відмежованою від ворога «бистрим Дунаєм». «Козацька охота — гірше неволі», тому, незважаючи на лихе крякання ворона і недобре віщування власного серця, козак збирається «їхати до краю чужого», сідлаючи «коника вороного», який також «недоленьку чує». Проводжає вершника («серце-козака», «місяця ясного», «голуба сизого», «козаченька любого», «свіжого барвінка») кохана («зіронька ясна», «зірка-дівчина», «дівчина-душка», «крихта Маруся», «голубка сизокрила»), чорноброва, кароока, рум'янощока, з гнучким станом. Прощаючись, обоє не вірять у те, що колись доведеться зустрітися. Поле, долина, степ — місця загибелі козака. Вітри оплакують його смерть, віщі хмари заступають ясне сонце. Ворон кістки козачі приносить на рідну землю. Сила, міць і смерть козака порівнюються з могутністю, але разом з тим і вразливістю кремезного дуба: «Що ж то в долині? Чи дуб рясний ліг?.. Ні, козаченько найкращий поліг!..» (М. Маркевич). Взагалі співвідношення людини з природним об'єктом, а то й перевтілення її в нього уособлює ту чи ту сторону родової суті людського характеру. Цю особливість антропоморфічного співвідношення «людина — природа» використовує Т. Шевченко в баладі «Тополя», обертаючи за всіма законами народнопоетичного жанру нещасливу в коханні дівчину на тополю, тобто творчо реалізуючи традиційну поетичну паралель-порівняння *дівчина-тополя* за імпліцитними та експліцитними ознаками *гнучка, стрункa, самітня, незахищена*: «Отак тая чорнобрива Плакала, співала... І на диво серед поля Тополею стала. По діброві віте віє, Гуляє по полю, Край дороги гне тополю До самого долу». Сили природи у персоніфікованому образі вітру співчувають людському нещастю.

Одним із традиційних засобів передачі активних реакцій на довкілля і на людину як його невід'ємну частину є типові фольклорні стилізовані мовні форми здрібнілості й пестливості, пор. у «Тополі» Т. Шевченка: *оченята, личко, серденько, козаченько, раденькі, недоленька, голубка, квіточка, доня, бабуся, бабусенька, голубонька, пташка, трошки, зіллячко, лебедонько, тополенька, головонька, ранісінько*. Характерні для фольклорних жанрів узагалі, ці форми увиразнюють психічний архетип українця, багатий на різноманітні асоціативні зв'язки, що постають у баладі через прояви «життя серця»: «Любилася, кохалася, А серденько мліло — Чуло серце недоленьку, Сказати не вміло»; «Без милого сонце світить — Як ворог сміється, Без милого скрізь могила... А серденько б'ється». Ці зв'язки посилюються антропоморфічними паралелями-звертаннями до реалій приро-

ди допомогти, якщо не зовсім зняти, то хоч послабити сердечні муки: «Плавай, плавай, лебедонько! По синьому морю — Рости, рости, тополенько! Все вгору та вгору, Рости, гнучка та висока, До самої хмари, Спитай Бога, чи діжду я, Чи не діжду пари?».

Характерним для фольклору в цілому і для баладного жанру зокрема є символізований образ перекотиполя на означення сирітства, бідолашного мандрування на чужині, безрідності, бездомності, недолі, пор. у Т. Шевченка: «Вітер в гаї нагинає лозу і тополю, Лама дуба, котить полем Перекотиполе. Так і доля: того лама, Того нагинає; Мене котить, а де спинить, І сама не знає». Зазначений образ тісно пов'язується з фольклорним простором згадуваного вище полістепу як місця сутичок з ворогом («Сотник-предок на полях З яструбами-козаками Із вильотами, усами Сіяв ляха на степах» — Л. Боровиковський) та останнього спочину славного козацтва («Минулося — остались Могили на полі. Високії ті могили, Де лягло спочити Козацькеє біле тіло, В китайку повите» — Т. Шевченко). Мандрування козака, що покидає рідний край, шукаючи для нього й для себе кращої долі на чужині в двобої зі своїми ворогами, закінчуються здебільшого трагічно: «Пішов козак, сумуючи, Нікого не кинув, Шукав долі в чужім полі Та там і загинув. Умираючи, дивився, Де сонечко сяє. Тяжко-важко умирати У чужому краю...» (Т. Шевченко). Отже, особисте й соціальне, переплітаючись, вибудовують у баладній розповіді асоціативний ряд у просторовій площині «рідний/чужий (ворожий) край»: *Козак з другом конем* — [прощання, розлука, сердечні муки] — *кохана дівчина* — *далека дорога* — [мандрівка, війна] — *поле, степ, долина, Дунай, могила* — [місце бою і загибелі козака на чужині] — *вітер, ворон, перекотиполе* (знаки долі, вісники нещастя).

Найкращі зразки авторських балад і романсів вийшли з-під пера великих майстрів слова — українських поетів-романтиків і Т. Шевченка. Саме фольклорна, фольклорно-історична, громадянська та психо-особистісна течії в українській романтичній поезії заклали основи неповторного Шевченкового ідіостилю, в якому простежуємо шлях розвитку художньої свідомості від початкових її імперсональних (часом міфологічних) форм (балади «Причинна», «Тополя», «Утоплена») до утвердження індивідуально-психологічної самобутності національного характеру (поема «Катерина»). Але і там і там чітко виявляються фольклорні витоки, що мають панівний характер. Зауважимо при цьому, що фольклоризм так чи інакше проявляє себе в усій поетиці Т. Шевченка та й багатьох інших українських поетів (І. Котляревського, П. Куліша, І. Франка, Лесі Українки та ін.). Взагалі фольклор як реліктове явище часів язичництва і міфічної свідомості стає невичерпним джерелом для розбудови української ідіостилістики, зокрема й жанротворочості (пор. драму-феєрію «Лісова пісня» Лесі Українки, повісті М. Коцюбинського «Тіні забутих

предків», О. Кобилянської «У неділю рано зілля копала...», роман у віршах Л. Костенко «Маруся Чурай» та ін.).

Немеркнуча стильова сила фольклорного слова (виразу), сказаного ніби «на всі часи», пояснюється багатовіковою народною апробацією філософської, етичної, естетичної, інтелектуальної міцності реалії, яка за ним стоїть. Навіть слова, які зазнають у певних стилях і жанрах (передусім суспільно-політичних) істотної семантичної девальвації, в контексті народного дискурсу звучать завжди актуально. Особливо показово це виглядає на прикладах семантичного узагальнення слів так званого «високого порядку», пор. ***праця***: *Корінь праці гіркий, але плід солодкий* (прислів'я) — *свято звільненої (комуністичної, ударної) праці* (ідеологема-парафраз); ***совість, честь***: *Яка совість, така й честь* (приказка) — *розум, честь і совість нашої епохи* (ідеологема-парафраз — про комуністів і комуністичну партію). Заяложеними штампами видаються й публіцистизми на зразок: (про птахів) *крилаті санітари, пернате населення (плем'я), пернаті друзі, санітари лісу*; (про ліс) *головне джерело кисню, зелене багатство (золото), зелений друг (щит) землі, зелена фабрика, зелений світ (скарб, фонд), зелений цех, легені землі (планети)*; пор. фольклорні епітети: (про птаха) *багряноперий, быстрокрилий, быстролетий, білогрудий, вільний, віщий, золотоперий, легкокрилий, ранній, сизокрилий, солодкоголосий, хижий, яснозорий* та ін.; у пареміях: *Краще птиці на сухій гілці, ніж у золотій клітці; Невеличка пташка, а голосно співає; Рання пташка сонце сповіщає* та ін.; (про ліс — епітети): *безкраїй, безмежний, велетенський, глухий, густий, густолистий, дикий, дрімучий, засніжений, непроглядний, непрохідний, несходимий, предковічний, старий, старезний, сивий, синій, темний, чорний* та ін.; у пареміях: *Ліс сам себе чистить; Слухай, діброво, що ліс говорить; Чий ліс, того й пень* та ін. Воістину невмируща сила народного слова.

Численними прикладами антифразеології є насичена парафразами публіцистика «розвиненого соціалізму». Це, як правило, «ширвжиткова крилатологія» на зразок: *син Країни Рад, боротьба за врожай, фронт польових робіт, рубежі нової п'ятирічки.* Лозунгова фразеологія цього типу не витримала випробування часом, оскільки не спиралася на реалії життя або йшла врозріз із ними. Наприклад, *авангардною трійкою НТР* називали електроенергетику, машинобудування і хімічну промисловість, але низький рівень їхнього розвитку і безпорадність управління цими галузями спричинили Чорнобильську трагедію, відсталість технологій, забруднення довкілля. Низький розвиток сільського господарства і брак продуктів харчування покликали до життя так звані *аграрні цехи* (підсобні господарства промислових підприємств), *зелені цехи* (тепличні господарства промислових підприємств) і породили сподівання, часто марні, на *другий хліб* (картоплю), *другі жнива* (збирання цукрових буряків або кукурудзи). Сподіваючись на чудо *артерій родючості* (каналів зрошуваль-

ної системи), на *академію досвіду* (виставку досягнень народного господарства), на *хліборобські народні академії* (передові колгоспи, радгоспи), на *великий почин* (комуністичні суботники), покладаючи великі надії на *всесоюзну кочегарку* (Донбас), на *богатирську культуру* (кукурудзу), безжально при цьому викачували *голубе золото* (газ), розбазарювали *чорне золото* (вугілля), марно витрачали *білу нафту* (газоконденсат), занедбували *блакитні гектари* (риболовецькі угіддя), не здатні були належним чином скористатися з *голубого вугілля* (енергії вітру) і *білого вугілля* (енергії води). Зверхньо, іронічно сприймаючи так зване *зайве покоління* (безробітну молодь у країнах капіталу) і *зайвих людей* (безробітних на Заході), самі примножували власних зайвих громадян. З іронією (навіть із сарказмом) ставлячись до розвинених країн світу, називаючи їх вільними лише в іронічних лапках («найбільш вільна країна світу» — США), самі перебували в духовній неволі. Опір їй неминуче призводив до ув'язнення. У результаті мережа концтаборів «країни перемігшого соціалізму» постачала безкоштовно робочу силу на «будови п'ятирічок» на зразок сумнозвісного Біломорканалу.

Та чи та мовна одиниця або певний їх набір увиразнюють не лише стильові ознаки твору, жанру, авторської манери письма, а й цілого функціонального напрямку в мовній практиці народу, часом виступаючи концептуальними знаками епохи, пунктирами етапу розвитку мовного стилю, ознакою його перспективи.

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ЕТНОЛІНГВІСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Кожна мова має свій набір специфічних слів і виразів, які відбивають і передають спосіб життя, характерний для певної мовної спільноти. Такі мовні одиниці можна розглядати як своєрідні свідчення особливостей національної культури. Як говорить О. Шмельов у передмові до перекладеної ним книжки А. Вежбицької «Розуміння культур через посередництво ключових слів», «ретельний лінгвістичний аналіз може служити основою суворого і верифікованого вивчення різних культурних моделей»[1].

Слід виходити з того, що для будь-якої культури характерні як перейняті нею універсальні, так і набуті власним досвідом аспекти концептуалізації світу. Скажімо, символіка національних реалій (предметів) і слів, які їх позначають, концентрує загальнолюдські світоглядні першопочатки і певні національні особливості. Наприклад, горлиця в сприйнятті багатьох народів символізує вірність і безкорисливу прив'язаність. В українському світобаченні це також

[1] *Шмелёв А.* Могут ли слова языка быть ключом к пониманию культуры? // *Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов. — М., 2001. — С. 11.

простежуємо, зокрема, через антропометричне порівняння у пісні: «Ой дівчина горлиця до козака горнеться». Водночас горлиця в українців символізує тужну жінку. Це також віща птаха, а її поведінка для хлібороба прикметна: «Горлиця заворкує — час сіяти коноплі». Загальномовний словник фіксує пестливу форму *горличка*, вживану як традиційне персоніфіковане звертання до коханої дівчини (жінки), пор. у Марка Вовчка: «Нехай мене мир не знає, коли я зраджу тебе, моя горличко».

Серед ключових слів, які відіграють важливу роль у російській культурі, А. Вежбицька називає слово *тоска*[1]. З цього приводу зауважимо, що український відповідник *туга* в культурі українства відіграє теж неабияку роль, але дещо в іншому контекстуальному значенні (див. вище символіку тужної жінки, особливо жінки-матері). Якщо російський концепт тяжіє радше до характерного для ментальності росіян стану, що передається ще словом *скука*, звідки типовою стала сполука *тоска (скука) зелёная*, то український — до властивого ментальності українців стану суму, тривоги, тужіння душі, і не лише в особистому плані (за коханим, за близькими, матері за дітьми), а й у соціальному: «Не вдавайся в тугу, прийде щастя з Зеленого Лугу». Справді, «ми лише тоді зрозуміємо культури, коли... навчимося досліджувати словник глибше, суворіше і в ширшій теоретичній перспективі»[2]. Щодо етнолінгвістичних досліджень у цю перспективу, гадаємо, входять найширші проблеми мови та етносу, мови й культури (передусім побутової, хліборобської, обрядової, ментальнісної), мови й міфології, мови й етнофілософії тощо. Розглянемо деякі з цих аспектів детальніше.

Мова в житті етносу

Антропоцентризм світосприймання передбачає передусім особистість як одиницю свідомості. Індивід можна розглядати як одну свідомість, або свідомість одного, і разом з тим як канал усвідомлення людиною свого часу[3], тобто оточення, в якому вона живе. Цим оточенням є звичайно етнос, колективна свідомість. Мова окремої людини, з одного боку, виступає онтологічно-комунікативним відбиттям особистісного стрижня буття[4], а з другого, — генеральною лінією розвитку колективної свідомості через протиставлення світу внутрішнього світові зовнішньому, суб'єктивного об'єктивному, духовного фізичному, нематеріального матеріальному. Відбуваються складні процеси формування особистісного та етнічного «я». На мовній структурі це позначається тим, що на зміну активної чи ергативної

[1] *Вежбицкая А.* Понимание культур... — С. 36.
[2] Там само. — С. 61.
[3] *Пятигорский А.М.* Мифологические размышления. — М., 1996. — С. 50.
[4] *Гоготишвили А.А.* Послесловие к книге: «Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос». — М., 1993. — С. 991.

рано чи пізно приходить номінативна побудова синтаксичних явищ, тобто чітке протиставлення суб'єкта дії об'єктові, або того, що діє на щось, тому, що зазнає дії чогось[1].

Етногенез, або становлення етнічного «Я» у всесвітньому контексті, є також складним внутрішнім процесом особистісних стосунків (взаємодії особистих «я») на основі спільності життя в родині, на певній території, з певним життєвим устроєм і поступового усвідомлення спільної долі — історичної, релігійної, соціально-економічної, культурної[2]. Цей процес мова пронизує наскрізною зв'язною ланкою, оскільки вона в замкненій продуктивній системі символів нагромаджує і фіксує досвід етносу, стаючи його «найдосконалішою подобою» (О. Потебня).

Якщо нервово-психічний лад, або поведінкову ознаку етнічної спільноти, формують ландшафтні, геополітичні, господарсько-побутові умови, то мова виступає основним способом самовираження етносу, одним із провідних індикаторів культурного поступу. Тим самим образ етносу формує не лише універсальна система знань про нього, але і його мова як «спільна духовна енергія»[3], бо в ній постає сама дійсність, сприйнята й позначена її творцем з огляду на його культурно-національний світогляд. Скажімо, загальнолюдські предметні асоціації на зразок *місяць — ніч, сонце — день, червоне — кров, вогонь* в українському світосприйманні мають ще й такі асоціативні паралелі: *місяць — козацьке (бурлацьке) сонце, сонце — коло* (ходить по колу) — *Коляда* (свято народження сонця) — *червоне — золоте — красиве* («красне»). Пор. ще асоціативний символічний ряд: «Місяць — отець, звізда — матка, сонце — їх дитятко», «Сонце — батько, а місяць — вітчим». Про обожнювання сонця з дохристиянських часів свідчать традиційні епітети: сонце *святе, священне, святочне, чисте,* сонце *Боже,* сонце *праведне, благовісне,* пор.: у М. Рильського: «Благословенна ти в віках, Як сонце наше благовісне». Здавна вірять, що сонце — це око Боже, або вид Божий, тому й кажуть: «Буде (досить) одного сонця на небі», «Сонце світить на добрих і на злих»; у Є. Маланюка: «Десь зі Сходу, з-поза передмістя Білим сонцем встане Страшний суд». У цих афоризмах вбачаємо відгомін поклоніння наших предків головному небесному світилу, яке в народній уяві завжди стоїть поруч Бога. За давніми народними віруваннями, жінка не має світити волосом проти праведного сонця, тому й за християнським звичаєм стоїть у церкві завжди з покритою головою.

Різноманітність людських мов свідчить про багатство реального світу й розмаїття пізнаваного, що збуджує мисленнєву й мовну фантазію того чи іншого народу[4]. І хоч процеси етногенезу подібні, всі

[1] *Стеблин-Каменский М.Н.* Миф. — Л., 1976. — С. 90.
[2] *Гумилёв Л.Н.* География этноса... — С. 31.
[3] *Гумбольдт В.* фон. Язык... — С. 349.
[4] Там само.

народи (і їхні мови) оригінальні й неповторні. Етнос формує «спільний ритм», властиве лише йому пульсування життєвої енергії, передусім власні реакції на своє і не своє (чуже)[1]. Не випадково поняття «свого» («рідного», «близького», «звичного») і «чужого» («нерідного», «незвичного», «такого, що насторожує, відштовхує, не тішить, не задовольняє») часто виступають внутрішньою формою паремій. Наприклад, у свідомості українця рідний край (рідна країна) — це рай (*Рідний край — земний рай*), рідна земля (сторона) — мати, чужа — мачуха (*Рідна земля (сторона) — мати*, а *чужа — мачуха*). Чужа країна (чужина) асоціюється з чужими (не батьківськими) звичаями, законами (*Чужа чужина — не батьківщина*), з незвичним довкіллям (*На чужій стороні і весна не красна; На чужині і сонце не гріє*). Інакші обставини життя, відстань роблять людину самотньою, відірваною від родини, рідної землі, вітчизни, отже, сиротою (*Як заїде на чужину, то хоть бородатий, а сирота*). Чужий ритм, відмінне світосприйняття, а тим самим і незвичне пульсування життєвої енергії вселяє тугу (*Ой гай, зелений гай! Чужа країна, невесела година*), порушує душевну рівновагу (*Болить мені голова, що чужая сторона*), навіть розпач-закликання (*Не дай, доле, в приймах жити, а на чужині гинути*). Тому чужину порівнюють з домовиною (*На чужині, як у домовині*). Так вимальовуються протилежні асоціативні ряди символізованих лексем і лексичних сполучень: *свій (рідний) край (своя, рідна країна, сторона) — рай — мати — батьківщина (вітчизна); чужий край (чужа, інша країна, сторона) — чужина — мачуха — домовина.* Ідентифікація себе зі своїм краєм (країною, етносом), усвідомлення власного «я» часткою етнічного «ми» стають мірилом найвищих моральних цінностей, що, зрештою, виливається у високі патріотичні почуття (*Лучче в рідній країні кістьми полягти, ніж на чужій слави досягти; За рідний край хоч помирай; За своїм краєм серце болить*).

Опозиція *свій/чужий* належить до загальнолюдських моральних механізмів вибору між ознаками категорій добра і зла, пор. російське: *Лучше дома иметь половину, чем целое на чужбине.* Як говорить Н. Арутюнова, «позиція патріота має найбільшу інвертну здатність: вона не рахується ні з жертвами, ні з поступками»[2]. Проте загальнолюдська система цінностей так чи інакше живиться через етнічне коріння — національними смаками, традиційними природними зв'язками етносу, його психологічними характеристиками та ін. Передусім це відбивається в лексичній етносимволіці: *В чужім краю і солов'ї нем цвірінькають; Рідна земля і в жмені мила.* Національно-культурні стереотипи диктують критерії оцінок. Останні зумовлюються емотивними реакціями на ту чи іншу стандартну ситуацію. Скажімо,

[1] *Гумилёв Л.О.* География этноса... — С. 31, 36.
[2] *Арутюнова Н.Д.* Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. — М., 1988. — С. 290.

з типового асоціативного лексичного ряду «мати — родина — рідна земля» для українця постають імперативи: *Та земля мила, де мати родила; Де мати народила, там і родина*. Психофізіологічні ознаки українського менталітету на зразок «голова (серце) болить» (тобто «людина тужить, нудьгує, страждає, сумує») стають основою аксіологічних суджень, як-от: *За своїм краєм серце болить*.

Як етнокультурна ознака, оцінка виступає виявом активних реакцій на навколишній світ. Індивідуальні (часткові) емоції переростають у колективну (загальномовну) експресію, що характеризується відповідною шкалою оцінності — нульовою, позитивною, негативною, негативно-позитивною. Нашарування національно-культурних цінностей приводить до нашарування символічних рівнів менталітету, а в мові — до полісемії символізованих одиниць, лексичної синонімії, лексичної та синтаксичної варіантності, до розбудови синтаксису символів. Наведемо ряд паралельних одиниць із ключовими лексемами *господар (хазяїн, газда): Господаря видно по господарству; Газду можна пізнати по дворові, а газдиню по коморі; Господаря пізнають по воротах; Де господар добре ходить, там і нивка (поле) добре родить; Де хазяїн ходить, там і жито (хлібець) родить; Не дім господаря красить, а господар дім; Без хазяїна і хата (земля, дім) сиротина; Добрий хазяїн рук не покладає; Поганий господар і в своїй хаті змокне; Кепський господар як десять робіт зачинає, а жодної не кінчає; Господар на всю губу; Справний господар у руках носить ніж, а у шапці — голку; У дурного хазяїна і колесо з воза вкрадуть*. У свідомості українця господар як глава дому, господарства оцінюється за шкалою полярних тотожностей: *добрий (справний, на всю губу)/поганий (кепський, дурний, як з собачого хвоста сито)*. Отже, в поняття «добрий» включаються хоч і різні, але такі, що доповнюють одна одну ознаки: *дбайливий, розумний, працьовитий, умілий, багатий, вправний, справний*, а в поняття «поганий» — *ледачий, невмілий, недбалий, бідний, простакуватий*. Вони можуть бути виражені експліцитно (*У гарного хазяїна свиня — господиня, а в чортзна-якого й віл звалиться*) й імпліцитно (*Господар перший встає, останній лягає* — роботящий; *Господар, що свині попродав* — удатний; *Не господар, коли вітер у повітці гуляє* — невмілий або ледачий). Ключові лексеми *господар (хазяїн, газда)* з позиції нейтральної оцінності зумовлюють ланцюг асоціативних лексичних зв'язків: *господар (хазяїн, газда) > дім (хата)* (як помешкання) > *дім (хата)* (як родинне гніздо) > *господарство (газдівство)* (як виробнича одиниця, що включає дім, господарський двір і земельний наділ) > *обора, комора, хлів, повітка, тік, двір, ворота* (як елементи господарського двору) > *худоба (товар, віл, кінь, свиня)* (як засіб господарювання) > *земля (поле, нивка)* (як об'єкт господарювання) > *хліб (жито, сто кіп)* (як результат господарювання). На цій основі будується синтагматика символів. Опозиція наявність/відсутність прогнозує предикацію етносимволіки цінностей: є

добрий *господар*, коли є добрий *дім* , добре *господарство*, бо добрий *господар* **має** роботящі *руки*, пильне *око* і весь час (день і ніч) у *роботі*. **Немає** доброго *господаря* (тобто **є** поганий) — тоді «пусто в хліві», «вітер у повітці гуляє», «худоба сумує», «ладу не жди». Добрий господар — у якого «й соломина не пропаде», який «газдівство в руках держить», «останній лягає», «рук не покладає», «готове задержить», «за плугом ходить», «у руках носить ніж, а у шапці — голку», якого «і собака знає», у якого «і свиня господиня». Поганий господар — хто «набакир шапку носить», «валяється під столом», «не вміє коневі хвоста зав'язати», «сидить на печі», «стайню замикає, як коней вже немає», «бовкуном їздить», «по землі бродить». Фізична відсутність господаря зумовлює інший асоціативний ряд синтагматичних одиниць: без господаря *хата (дім, земля)* стають *сиротами*, «двір (дім, товар) плаче», «чужі руки — круки (кочерги)».

Як бачимо, численні оцінні характеристики господаря зорієнтовані на національно-культурні стереотипи, які формує так зване етнічне поле[1]. Енергетика етносу, що живиться передусім ритмами свого, на відміну від інакших ритмів чужого, створює поле для існування і безпосереднього виявлення світовідчуття (світогляду). Тим самим постає внутрішня суть етносу, проникнення в дух якого і є, у свою чергу, пошуком внутрішньої форми його мови[2]. Бо в цьому разі енергетика мовленнєвої особистості цілком накладається на енергетику етносу, тобто відбувається гармонійна взаємодія полів — етнічного (колективного) та особистісного (індивідуального). Національно-мовна реалізація ритміки свого в межах того чи іншого етнічного поля особливо виразна на прикладах близькоспоріднених мов, зокрема російської та української. Скажімо, близькоспорідненість при наявності того самого денотата зумовлює подібність еталонів порівняння, напр.: *глуп, как пробка, осел, сивый мерин/дурний, як пробка (чіп), осел (віслюк), сива кобила*. Водночас національна специфіка мовного самовираження розширює в кожній мові власне коло компаративних об'єктів, пор.: *глуп, как дерево, сибирский валенок/дурний, як ступа, пень, турецький кінь*; у пареміях: *Великий, як лоза, а дурний, як коза; Великий, як ломака, а дурний, як собака; Великий, як світ, а дурний, як кіт*. Пор. ще у підсилювальному значенні: *из глупых глупый/дурний дурнісінький;* у пареміях: *Дурний по саму зав'язку; Дурний, хоч об дорогу вдар*. Стратегія порівняльних характеристик на національно-мовному ґрунті допускає відкритість для нових варіативних компаративних одиниць, зумовлених численністю наявних і потенційних символіч-

[1] *Гумилёв Л.Н.* География этноса... — С. 43–44.

[2] *Шевельов Ю.* Олександр Потебня і національне питання//*Потебня О.* Мова. Національність. Денаціоналізація. — Нью-Йорк, 1992. — С. 37.

них рівнів менталітету. Як ілюстрацію наводимо поліську народні порівняння: *дурний, як бузівок у череді; дурний, як теля цицковане; дурний, як з кози впав*; пор. ще каламбур про дурня: *розумний, як вутка в сараї*[1]. Як бачимо, мова реагує на будь-яке переосмислення об'єктивних речей та імен її носієм і відтворює результати пізнання в слові, словосполученні, усталеному мовному звороті. Вона виступає індикатором життя етносу, його інтелектуальної орієнтації в предметному світі.

Слово в контексті етнокультури

За влучним висловом Е. Сепіра, культура — це те, *що* робить і думає певне суспільство, а мова — те, *як* воно думає[2]. Тому остання є колективним мистецтвом вираження, сумою великої кількості індивідуальних інтуїцій[3], кожна з яких породжена процесами сприйняття реального світу або спричинена впливами його на особистість, що неодмінно позначається на її стані, духові, поведінці. Якщо культура як система свідомості пов'язана і з особистістю, і з етнічною спільнотою, то мова як досконала система символізації колективного досвіду є своєрідним символічним ключем до розуміння етнокультури[4]. Ще І. Кант у своїй «Антропології»[5] зазначав, що представників різних етноспільнот хвилюють різні речі. Тим самим світобачення впливає на лінгвоментальну поведінку, що позначається, у свою чергу, на мові. Скажімо, лінгвокультурна опозиція *Явь* «суще, живе» / *Навь* «минуле, мертве» своїм корінням сягає праслов'янських часів, коли, за народними віруваннями, перше означало царство живих, а друге — царство мертвих (від прасл. aviti «явити» і naviti «померти»). Згодом варіанти імен *нав, нав'є, навей* у значеннях «човен, гріб, труна» (у давнину ховали спочатку в човні-довбанці), потім «мрець, мерлець, померлий» переосмислилися на означення злого, ворожого («вражого») духу (духу мертвих), бо мерці, за віруванням, могли вставати зі своїх могил і шкодити живим. Звідси постали Навський день на Хоминому тижні, тобто день померлих, коли їх задобрюють, поминаючи, і Навський (Мавський, Мертвецький) великдень (у четвер на Русальному тижні), пасха мерців, а також давнє свято навок (нявок, мавок), або русалок, молодих дівчат, що померли не своєю смертю. Пізніше, за християнськими віруваннями, такими почали вважати душі померлих нехрещених дівчаток.

Як прояви етики стосунків народні звичаї та обряди становлять собою етнокультурні контексти, де поряд із акціональним (власне

[1] Ілюстрації подаємо за виданням: *Доброльожа Г.М.* Ідеографічний словник поліських народних порівнянь з компаративними об'єктами — назвами тварин. — К., 1997. — 52 с.

[2] *Сепир Е.* Зазнач. праця. — С. 193.

[3] Там само.

[4] Там само. — С.262.

[5] *Кант И.* Соч.: в 6-ти томах. — М.,1996. — Т.6. — С. 349–588.

обрядовим, дієвим), реальним (предметним), персональним (виконавським), локативним (просторово орієнтованим), темпоральним (часовим залежно від пори року, доби), музичним, зображальним (символічним) кодами значне місце відводиться вербальному (словесному) супроводу, що будується за законами фольклорного дискурсу. Саме в таких контекстах розкриваються питомо сакральні значення слів і виразів, напр.:

— у вербальних семантичних кодах весільних обрядодій: *князь, сватач, свашка, молодий, молода, (молоді), батько-мати (весільний батько, весільна мати, посадний батько, посадна мати), сват, староста, боярин, дружка, світилка, дружко, коровайниця, поїзд* та ін. — як назви дійових осіб обряду; *весільний дім (весільна хата), весільна корогва, посад, коровай, шишка, меч, вильце (гільце), віно, придане, посаг, калина* тощо — як назви реалій обряду; *колупати піч, засилати сватів, сватати[ся], оглядини, змовини, сватання, побрання, подавати рушники, дівич-вечір, бгати коровай, вити вильце, сідати на посад, ставати на рушник, розплітати косу, калину ламати, гуляти (грати, справляти) весілля* та ін. — як найменування акціональних елементів обряду;

— у вербальних семантичних кодах різдвяних обрядодій: *пан господар, панотець, колядник, «коза», «циган», «чорт», «журавель», «ведмідь», міхоноша, щедрувальниця, посипальник* та ін. — як назви дійових осіб обряду; *Святвечір, Святий (Багатий, Щедрий) вечір, Багат-вечір, Різдво [Христове], Коляда, Багата (Голодна) кутя, Водохреще (Йордань)* тощо — як найменування свят обрядового комплексу; *коляда, колядка, вечеря, дідух, звізда, міх, щедрівка, кутя, йорданська вода* та ін. — як назви реалій обряду; *колядувати, щедрувати, носити вечерю, вечеряти, «запрошувати гостей», носити «звізду», святити воду* та ін. — як найменування акціональних елементів обряду;

— у вербальних семантичних кодах купальських обрядодій: *Купало (Купайло), Марена (Мара), солом'яне опудало, тичка з мітлою, гілка чорноклену або вишні, гільце, купальське вогнище, купальський вінок, купальська пісня, цвіт (квітка) папороті, «іванівська» роса, «святоянське зілля», «переліт-трава»* (має нібито силу переноситися з місця на місце, у ніч на Івана Купала світиться зіркою; хто зірве, буде щасливим) та ін. — як назви обов'язкових атрибутів обряду; *хлопці, дівчата, «переємець»* (хлопець-нареченний, що приймає пущений на воду дівочий вінок), *«русалка»* (у дівочому хороводі), *Чугайстер (лісовий дух), бісівська (нечиста) сила* (стереже цвіт папороті), *відьма* (в купальських ігрищах) та ін. — як назви дійових осіб обряду; *ворожіння, стрибання через вогнище (кропиву), водити хороводи, плести вінки (перевесла), пускати вінки на воду, сонце «грає»* та ін. — як найменування акціональних елементів обряду; *канупер, любисток, зірки, боже дерево, сокирки, барвінок, васильки, м'ята, рута, резеда* та ін. — як назви рослин, із яких

сплітають купальські вінки; *іванів цвіт, лопух, богородська трава, ведмеже вухо* та ін. – як назви чудодійного зілля, яке збирають на Івана Купала; *кропива, папороть, будяк, чортополох* та ін. – як назви рослин, що відганяють нечисту (бісівську) силу.

Деякі лексеми, характерні для цього типу мовлення, вживаються лише в сакральному значенні, напр.: *колядка* – обрядова пісня, виконувана в перший день різдвяних свят сільською молоддю, що ходить з цією метою з хати до хати і дістає за співи винагороду (моносемія); *світилка* – дівчина, що виконує обряд тримання меча і свічки на весіллі, як правило, сестра молодого або найближча його родичка, якщо рідної сестри немає (моносемія); *коляда* – 1) (з великої літери) різдвяне свято, під час якого співають колядки; 2) пісня, яку співають увечері напередодні Різдва; 3) винагорода колядникам за різдвяні пісні (полісемія). Для багатьох інших мовних одиниць сакральні значення є вторинними, напр.: *князь, княгиня, боярин, дружко, дружка, дружба, посад, меч* (переосмислення цих лексем «на весільний лад» свідчить про те, що українське весілля своїм корінням сягає ще стародавніх княжих часів), *староста, підстароста* (обрядова спеціалізація цих слів припадає на пізніший період і має литовсько-польське походження); пор. ще: *вечеря* – 1) споживання їжі увечері, а також приготовлені страви, призначені для вечірньої їжі; 2) *вечерю носити* – напередодні Різдва, після обрядової вечері, посилати кутю, узвар і т. ін. рідним або хрещеним батькам, кумам, священикові та ін.; носили її звичайно діти зав'язаною в хустку або рушник, одержуючи за це подарунки.

Сакралізація слова сприяє його лексичній сполучуваності на означення тих чи тих етнокультурних реалій. Серед них назви календарних або народних свят (*Сорок святих, Великий піст, Чистий четвер, Страсний тиждень, Жилавий понеділок, Бабський великдень, Зелені свята, Клечальний тиждень, Прощання з Ярилом, Похорон Коструба, Мокрий Спас, Яблучний Спас, Спас на полотні*), назви ритуальних предметів (*великодні яйце, весільний рушник, весільна корогва, приворотне зілля, цвіт папороті*), найменування дієвих елементів обряду (*ворожіння на женихів, «гонити шуліку», «водити козу», святити воду, закликання весни, «колупати» піч, руку [при]давати*). Обрядова символізація предметів і дій лягла в основу фразеологізмів (*руку зв'язати* – повінчати, *йти під вінець* – одружуватися, *калину губити* або *втрачати [дівочий] вінок* – позбуватися дівоцтва в першу шлюбну ніч, *дівка у заплітках* – доросла дівчина, яка може виходити заміж, *здавати дівування* – виходити заміж, *головатий батько, головата мати* – батько (мати) на весіллі).

Ключові моральні ознаки в системі духовної народної культури зазвичай корелюються, вступаючи у бінарні опозиції на зразок *добро/зло (лихо), правда/неправда (кривда)* тощо. В обрядах, що виконуються в переломну, рубіжну пору життя людини, опозиції набувають, як правило, сакрального характеру (добрі духи приносять ща-

стя, а злі (нечисті) – нещастя; будь щирим у своїх помислах, то будеш щасливим, «і Бог поможе», а нещирість призведе до біди і т. ін.). Бінарні опозиції «морального» характеру накладаються, в свою чергу, на протиставлення *правий/лівий, чоловічий/жіночий* та ін.[1] За народними повір'ями, коли хочеш, щоб добре велося й щастило, вставай уранці на праву ногу, бо встанеш на ліву – цілий день не везтиме. Хрестимося правою рукою, а відхрещуватися (від нечистого) радять лівою. Здавна в народі на лівака (шульгу) дивляться з підозрою, бо він може бути нечистим[2]. При вінчанні хто з молодих перший ступить (звичайно правою ногою) на килимок перед аналоєм, той і буде верховодити в сімейному житті. У народі кажуть: «Біда тому дворові, де корова наказує волові». Через це у весільному ритуалі проти першої шлюбної ночі молода роззуває молодого, а він б'є її халявою. Це підкреслювало, що паном у домі має бути чоловік, а не жінка[3]. В обрядово-пісенній творчості загальновживана лексика набуває символізовано-сакральних характеристик, а в ролі ключових одиниць виступають назви істот, часто пестливі (*горобчик, чижик, вівці, овечки, щука-риба, коник, ворон-кінь, гуси, перепілка, перепілонька, перепеличка, кози, райські пташки, воли, волики, соловей, синиця, зозуля, ластівочка, заєнько, ведмідь, тур, теля, корова*); назви реалій рослинного світу (*мак, огірочки, [корінь-]зілля, катран, барвінок, барвінець, барвіночок, просо, жито, пшениця, пшеничка, жито-пшениця, васильчик, кропива, хміль, терен, виноград, рожа, м'ята, рута, рутонька, калиночка, береза, сосна, верба, дуб*); назви предметних реалій (*вербовая дощечка, колиска, люлечка, калиточка, віночок, мости, кладка, піч, криниця, сани, бричка, калач*); назви явищ природи (*сонце, місяць, зіронька, зірка, зоря, дощик, вітер*); назви пір року (*весна, літечко*). Сакралізованого відтінку набувають також назви стихій (*вогонь, вода, води*) та пов'язані з ними реалії, напр.: *Дунай, Дунайчик* (у значенні «ріка», «вода»), *брід* (*чотири броди*), *море*. Слова ужиткової мови в обрядово-поетичних текстах набувають культурної семантики, стають органічним субстратом обрядової культури, оскільки це переважно словесні знаки етносимвольних реалій природи.

О. Лосєв говорив, що «в слові, і особливо в іменах, – все наше культурне багатство, нагромаджуване впродовж століть»[4]. Саме культурні тексти (зокрема обрядово-ритуальні) свідчать про багаторівневість їхніх знакових структур, а отже, й про смислову глибину народного дискурсу як невід'ємної властивості мови культури. Куль-

[1] *Толстой М.І.* Зазнач. праця. – С. 293.

[2] Взагалі права і ліва сторони так чи інакше пов'язані в народній свідомості з добрим/поганим, чистим/нечистим. Це відбилося й у значенні самої лексичної пари, наприклад щодо одягу: правий – лицьовий, лівий – виворіт. За народним повір'ям, коли надів щось навиворіт, чекай лихого.

[3] *Іларіон, митрополит (Огієнко І. І.).* Дохристиянські вірування. – С. 216, 354.

[4] *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. – М., 1995. – С. 10.

турна (символічна) семантика слова — лише відбиття символізації предмета, його концепту, образу[1]. Скажімо, предметна реалія «верба — рослина», що дістала наймення *верба*, у свідомості українця переростає в символізовану реалію (*верба плакуча, верба схилилася над водою, верба — здоров'я*: «не я б'ю, верба б'є» як вияв сили святеної верби, звідки й побажання «будь великий, як верба», отже «здоровий, сильний, могутній»). Тим самим наймення природної реалії стає словом мови культури, пор.: *гілка верби* — вільне синтаксичне словосполучення і усталена номінативна сполука, що набуває обрядового (сакрального) значення як ритуальний предмет (оберіг): на Вербному тижні нею вдаряли худобу, щоб була здоровою, її клали в дитячу купіль з тією самою метою, наявність її в хаті сприяла відверненню блискавки. Животворні властивості рослини лягли в основу народних висловів: «Верба пожиточніша від яблінки», «Де верба, там і вода», «Верба і дівчина приймуться де-небудь». Як слово культури символізоване ім'я стало основою для інших культурних найменувань: *Вербна неділя, Вербний тиждень, Вербич, Вербниця, Верблянниця* (назви календарних свят). Символізація самої реалії переноситься і на предмети, з нею пов'язані, що, в свою чергу, спричиняє до символізації мовних одиниць, напр.: *вербова дощечка* (як предмет, здатний нібито оберігати від злої (нечистої) сили, як давня весняна молодіжна гра, в основі якої лежить символіка кладки, моста, і як фольклорно-пісенний мовний образ), *вербова кладка* (предмет, який, поєднуючи береги броду, потоку, ручая, виступає водночас типовою національною реалією, що здавна символізує зустріч, кохання, єднання сердець, і народнопоетичним мовним образом).

Магія реалії породжує магію її імені, або слова, яке несе смисловий заряд якоїсь ідеї, тобто більш-менш яскравого образу, закріпленого за словом у свідомості носіїв мови. Ім'я — категорія динамічна, воно весь час у русі, звідкись походить і кудись іде, натомість символ — поняття порівняно статичне. Зокрема, утаємниченість природи слова породжує етимологічну магію, так звану народну асоціативну етимологію, результатом якої є такі назви, як *Паликопа* (асоціативне наймення від «святий Пантелеймон» і «палити копи», воно ж *Палій*), *Маковій* (асоціативне наймення від «Маккавеї» і «мак»), *Федір-Студит* (асоціативне наймення як поєднання власного імені та ознак *студений, зимний*, бо на день Святого Федора вже замерзає земля, може впасти сніг, починається переддень зими, тому кажуть: «Федір-Студит землю студить»), *Чистий четвер* (пісний, чистий від скоромини день, хоч у народній уяві асоціюється з власне чистотою, очищенням людини, оселі, господарства від скверни). Етимологія слова може породжувати текст, а текст — цілий ритуал. Наприклад, в основі свята Покрови Пресвятої Владичиці Нашої Богородиці та Прісно-

[1] *Толстой М.І.* Зазнач. праця. — С. 293.

діви Марії лежить ідея покровительства Богородиці, яка, за легендою, напнула своє біле покривало (омофор) над християнами зі словами молитви про спасіння світу від бід та страждань. У народі свято зветься Покровою, а його назва персоніфікується, ототожнюючись із Божою Матір'ю. Покрову, за народними звичаями, вважають покровителькою весілля (за традицією, голову покривали вже заміжній жінці). Кажуть: «Прийде Покрова — жінці голову покриє» або ще: «Покрівонько, Покрівонько, покрий мені голівоньку». Звідси й дівочий ритуал, коли в цей день рано-вранці молоді дівчата бігли до церкви, щоб поставити свічку перед образом *Покрови Святої Богородиці*. Хто раніше поставить — той раніше заміж вийде. Молилися, приказуючи: «Свята Мати, Покровителько, покрий мою головоньку, як не хусткою, то онучею, бо дівкою вже надокучило (...хоч ганчіркою, аби не зосталася дівкою, ...аби я була жінкою)».

Слово збуджує уявлення, вселяє вірування. Саме поняття «магія слова» свідчить про віру людини в зцілюючу силу слова, яка породила, наприклад, замовляння (примовляння, примови, заклинання, закляття), або усталені словесні формули, що звичайно супроводжуються відповідними діями і мають нібито магічний вплив[1]. Бувають закляття на хвороби, на кровотечу, на хворі зуби. Заклинали на навернення парубка на любов до дівчини, на дівочу красу. Були закляття й на сили природи, — щоб не було морозу, щоб сонце світило, щоб дощ ішов (звідси закличне «іди-іди, дощику, зварю тобі борщику»). Грізними сприймалися закляття батьків на дітей, бо такі прокльони звичайно сповнювалися. Деякі закляття переросли в обряди. Коли навесні вперше бачать диких гусей, журавлів, ластівку, то підкидають угору все, що під руку потрапляє: солому, грудку землі, шапку з голови, і проказують, напр.: «Гуси, гуси, вам на кубло, а нам на тепло!». Топчуть перші весняні квіти зі словами: «Щоб на той рік діждати сон-траву (ряст) топтати» (звідси *топтати ряст* у значенні «жити» і *не топтати вже рясту* у значенні «померти»). Закляття звичайно мають певну ритміку (нерівноскладову або й рівноскладову будову, як і приповідки), тому часто набирають двочленної форми: «В печі огонь горить і тлять дрова — так би тліло й горіло серце у ворога мого». Про закляття (власне самозакляття) читаємо в Іпатіївському літопису, коли князі клянуться виконати договір. Згадаймо також плач Ярославни у «Слові о полку Ігоревім» як похоронне голосіння (теж слово-плач, що розгортається в цілий обряд) із заклинанням-зверненням до природних сил.

Отже, мова як універсальний виразник етнокультури виступає водночас народним мистецтвом, бо є і результатом інтелектуальної робо-

[1] Детальніше про це див.: *Лукінова Т.Б.* Числівники в слов'янських мовах. — К., 2000. — С. 57—71.

ти багатьох поколінь, і могутнім рушієм культурного розвою сьогоднішньої нації.

Етнософія речей та етносимволіка імен

Світ речей, як відомо, сприймаємо через розуміння його етносом і через відтворення його в рідному слові, тому ім'я речі часто свідчить про її постання або призначення. Сприймаючи річ передусім як щось фізичне, людина одухотворює її, а через одухотворення речей одухотворює і себе. По суті, вона творить себе серед речей об'єктивного світу, суб'єктивуючи їх через підпорядкування власним потребам спочатку заради виживання, а потім і культурного самовдосконалення. У пору міфічної свідомості людина вбачає в речах лише сакральне, потім з розвитком свідомості поступово їх «інструменталізує», а згодом «інформатизує». Тим самим речі — це перші творіння людини[1], як і їхні імена. Бо для людини, за висловом О. Лосєва, сутністю «є ім'я, слово, і весь світ, всесвіт є ім'я, слово, або імена, слова. Усе буття є то більш мертві, то більш живі слова[2]. Оскільки все, що стосується окремої людини, узагальнюється передусім людською спільнотою, яка називається етносом, то додамо до цього, що слова (а вони можуть бути представлені лише тією чи іншою мовою) є етнічними символами буттєвої сутності. Природа імені — магічна, воно є результатом спілкування з річчю в розумі, по суті, самою річчю, усвідомленою в розумі[3]. Отже, вічно пізнаваний предметний світ — завжди об'єктивна сутність, а його вираження в мові етносу на будь-який момент її розвитку залишається сутністю суб'єктивною. Іншими словами, мова етносу формує образ реального світу, яким його бачать її носії, тобто мовне вираження об'єднує образ і дійсність, тому рідна мова відкриває нам з дитинства цю дійсність передусім у слові, імені.

Звичайно, процес пізнання об'єктивного (реального) світу — це складне переплетіння етно- і лінгвогностичних елементів осмислення його образу. За І. Кантом, об'єктивно ідеальне переломлюється не лише в індивідуальній свідомості, але й у національних ментальностях[4]. Скажімо, людина живе у світі різнокольорових речей, її світосприйняття — це глибинний процес поєднання зовнішнього з внутрішнім світами, що дає їй уявлення про кольорову гаму загальної картини світу. Але людська особистість — частка етноспільноти, і на її індивідуальні смаки, уподобання у сфері кольоросимволіки великий вплив справляють національні естетичні традиції — фольклорні, обрядові, мистецькі. Наприклад, для українця писанка (розмальоване різними кольорами великодне або декоративне яйце) — магічно-мі-

[1] *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. — М., 1995. — С. 10.
[2] *Лосєв О.Ф.* Зазнач. праця. — С. 734 - 735.
[3] Там само. — С. 759, 763.
[4] *Кант І.* Зазнач. праця. — Т.6. — С. 362—373.

фічна річ, а кожний колір на ній має подвійний смисл. Червоний асоціюється з радістю життя, з любов'ю до рідних, до землі, для молодих людей означає надію на одруження. Не випадково у весільному обряді такою багатою є кольорова гама, а червона барва в ній займає панівне місце. Мова ж, реагуючи на важливість у світосприйманні свого носія червоного кольору, породжує численну кількість мовних одиниць для його передачі[1]. Синій колір на писанці символізує поєднання неба і води, спокій, мир і надію на добре здоров'я, зелений — весняне пробудження рослинного світу, красу природи, сподівання людини на щасливе життя. Жовтий колір у свідомості українця асоціюється з небесними денним і нічним світилами, з багатим урожаєм хлібного лану, отже, зі щасливим життям і добробутом. Своє місце на писанках займає і чорний колір, що символізує передусім родючість української землі, її багатство, а в душі українця збуджує добру пам'ять про померлих родичів, предків, символізує їхній дух. Пошану до духів предків вселяє й чорно-біла гама як духовний оберіг від злих сил. Поєднання кількох кольорів у писанкових розписах символізує родинне щастя, мир, любов, успіх[2]. Естетика поєднання кольорів характерна й для інших різновидів народного мистецтва — для вишивки, розписів на посуді, для різьблення на дереві й металі тощо. Етнософія ознаки за кольором, естетика поєднання або зіставлення кольорів неодмінно переростають у лінгвоментальність імені тієї чи іншої барви (*червона калина* як символізація козацької крові; *червоні чоботи* в народному афоризмі «І *червоні чоботи* муляють», а також казкові *червоненькі черевички* як фольклорні образи святечності, ознака заможності; кольорова дихотомія «*Червоне лице* в серце пече» — «*Чорні брови* чарівні, біду готовлять тобі» як національно-естетична ознака молодості, дівочої краси). Іншими словами, предметна символізована сутність через фізико-фізіолого-психологічний факт слова перетворюється на смислову сторону сутності. Слово при цьому виступає не лише фізикою чи фізіологією звуку, а і його феноменологією та соціологією, своєрідним культурним етнознаком.

Взаємодія фізичного й метафізичного у свідомості людини спонукає її мислити образами. Предметний світ, підключаючись до сфери духовного, зазнає в людській свідомості «символізації, бо символ — це «річ», розглянута як одиничність і співвіднесена з довкільною її інакшістю»[3]. У символі смисл якогось предмета переноситься на інший предмет, і тільки в такому разі другий предмет стає символом

[1] Докладніше про це див. Розділ 4.
[2] *Гургула І.* Писанка Східної Галичини і Буковини в збірці Національного музею у Львові // Матеріали до етнології та антропології. — Львів, 1929. — Т. XXI—XXII. — Ч. 1. — С. 131—156; *Маруняк В.* Система кольорів буковинської писанки з погляду семантики, деривації та структури // Наук. вісн. Чернівецького ун-ту. — Слов'янська філологія. — Чернівці, 1997. — Вип. 13. — С. 76—83.
[3] *Лосєв О.Ф.* Зазнач. праця. — С. 228.

ти багатьох поколінь, і могутнім рушієм культурного розвою сьогоднішньої нації.

Етнософія речей та етносимволіка імен

Світ речей, як відомо, сприймаємо через розуміння його етносом і через відтворення його в рідному слові, тому ім'я речі часто свідчить про її постання або призначення. Сприймаючи річ передусім як щось фізичне, людина одухотворює її, а через одухотворення речей одухотворює і себе. По суті, вона творить себе серед речей об'єктивного світу, суб'єктивуючи їх через підпорядкування власним потребам спочатку заради виживання, а потім і культурного самовдосконалення. У пору міфічної свідомості людина вбачає в речах лише сакральне, потім з розвитком свідомості поступово їх «інструменталізує», а згодом «інформатизує». Тим самим речі — це перші творіння людини[1], як і їхні імена. Бо для людини, за висловом О. Лосєва, сутністю «є ім'я, слово, і весь світ, всесвіт є ім'я, слово, або імена, слова. Усе буття є то більш мертві, то більш живі слова[2]. Оскільки все, що стосується окремої людини, узагальнюється передусім людською спільнотою, яка називається етносом, то додамо до цього, що слова (а вони можуть бути представлені лише тією чи іншою мовою) є етнічними символами буттєвої сутності. Природа імені — магічна, воно є результатом спілкування з річчю в розумі, по суті, самою річчю, усвідомленою в розумі[3]. Отже, вічно пізнаваний предметний світ — завжди об'єктивна сутність, а його вираження в мові етносу на будь-який момент її розвитку залишається сутністю суб'єктивною. Іншими словами, мова етносу формує образ реального світу, яким його бачать її носії, тобто мовне вираження об'єднує образ і дійсність, тому рідна мова відкриває нам з дитинства цю дійсність передусім у слові, імені.

Звичайно, процес пізнання об'єктивного (реального) світу — це складне переплетіння етно- і лінгвогностичних елементів осмислення його образу. За І. Кантом, об'єктивно ідеальне переломлюється не лише в індивідуальній свідомості, але й у національних ментальностях[4]. Скажімо, людина живе у світі різнокольорових речей, її світосприйняття — це глибинний процес поєднання зовнішнього з внутрішнім світами, що дає їй уявлення про кольорову гаму загальної картини світу. Але людська особистість — частка етноспільноти, і на її індивідуальні смаки, уподобання у сфері кольоросимволіки великий вплив справляють національні естетичні традиції — фольклорні, обрядові, мистецькі. Наприклад, для українця писанка (розмальоване різними кольорами великодне або декоративне яйце) — магічно-міфічна річ, а кожний колір на ній має подвійний смисл. Червоний асоціюється з радістю життя, з любов'ю до рідних, до землі, для молодих людей означає надію на одруження. Не випадково у весільному обряді такою багатою є кольорова гама, а червона барва в ній займає панівне місце. Мова ж, реагуючи на важливість у світосприйманні свого носія червоного кольору, породжує численну кількість мовних одиниць для його передачі[1]. Синій колір на писанці символізує поєднання неба і води, спокій, мир і надію на добре здоров'я, зелений — весняне пробудження рослинного світу, красу природи, сподівання людини на щасливе життя. Жовтий колір у свідомості українця асоціюється з небесними денним і нічним світилами, з багатим урожаєм хлібного лану, отже, зі щасливим життям і добробутом. Своє місце на писанках займає і чорний колір, що символізує передусім родючість української землі, її багатство, а в душі українця збуджує добру пам'ять про померлих родичів, предків, символізує їхній дух. Пошану до духів предків вселяє й чорно-біла гама як духовний оберіг від злих сил. Поєднання кількох кольорів у писанкових розписах символізує родинне щастя, мир, любов, успіх[2]. Естетика поєднання кольорів характерна й для інших різновидів народного мистецтва — для вишивки, розписів на посуді, для різьблення на дереві й металі тощо. Етнософія ознаки за кольором, естетика поєднання або зіставлення кольорів неодмінно переростають у лінгвоментальність імені тієї чи іншої барви (*червона калина* як символізація козацької крові; *червоні чоботи* в народному афоризмі «І *червоні чоботи* муляють», а також казкові *червоненькі черевички* як фольклорні образи святечності, ознака заможності; кольорова дихотомія «*Червоне лице* в серце пече» — «*Чорні брови* чарівні, біду готовлять тобі» як національно-естетична ознака молодості, дівочої краси). Іншими словами, предметна символізована сутність через фізико-фізіолого-психологічний факт слова перетворюється на смислову сторону сутності. Слово при цьому виступає не лише фізикою чи фізіологією звуку, а і його феноменологією та соціологією, своєрідним культурним етнознаком.

Взаємодія фізичного й метафізичного у свідомості людини спонукає її мислити образами. Предметний світ, підключаючись до сфери духовного, зазнає в людській свідомості «символізації, бо символ — це «річ», розглянута як одиничність і співвіднесена з довкільною її інакшістю»[3]. У символі смисл якогось предмета переноситься на інший предмет, і тільки в такому разі другий предмет стає символом

[1] *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. — М., 1995. — С. 10.
[2] *Лосєв О.Ф.* Зазнач. праця. — С. 734–735.
[3] Там само. — С. 759, 763.
[4] *Кант І.* Зазнач. праця. — Т.6. — С. 362–373.

[1] Докладніше про це див. Розділ 4.
[2] *Гургула І.* Писанка Східної Галичини і Буковини в збірці Національного музею у Львові // Матеріали до етнології та антропології. — Львів, 1929. — Т. XXI–XXII. — Ч. 1. — С. 131–156; *Маруняк В.* Система кольорів буковинської писанки з погляду семантики, деривації та структури // Наук. вісн. Чернівецького ун-ту. — Слов'янська філологія. — Чернівці, 1997. — Вип. 13. — С. 76–83.
[3] *Лосєв О.Ф.* Зазнач. праця. — С. 228.

першого. Символ віддзеркалює дійсність, осмислюється, стає знаряддям перетворення самої дійсності. Основа символізму — закон аналогії, бо все в предметному світі взаємопов'язане і становить універсальну систему як фундаментальну єдність. Природа аналогії — у постійному порівнюванні й віддзеркаленні речей зовнішнього (предметного) світу в людському внутрішньому (духовному) світі, оскільки обидва мають спільне джерело і реалізуються в свідомості як результати впливів, з одного боку, психічного на фізичне, а з другого, — фізичного на духовне. Тому символізація речі породжує, зрештою, символіку імені, бо символічний образ є не зовнішнім зв'язком між двома об'єктами чи двома відповідностями, а внутрішньою аналогією, необхідним і постійним зв'язком, отже, природною закономірністю. Звідси, скажімо, в паремія, очевидна різноманітність первинних значень компонентів так природно зливається в єдине символізоване значення всього висловлення. Фрагмент буття предметного світу, відбитий та узагальнений в етнічній свідомості, потрапляє в кругообіг постійних аналогійних зв'язків і, художньо переосмислюючись, втілюється у типовий життєвий символ-алегорію. Зовнішні асоціації реального буття стають для етносу внутрішньою звичаєвою сутністю. Наприклад, асоціативний зв'язок «дерево — людина» випливає з аналогії функцій або ознак (*дерево росте (стоїть) — людина росте (стоїть); дерево похиле — людина схилена (згорблена); на похиле дерево легко скочити (сісти)*, отже «воно доступне всякому» — *людина схилена (згорблена) від старості, від перевтоми, зігнута, похилена від слабкості характеру*, отже «вона вразлива, слабка, тому покірна»). Вказані аналогії лягли в основу вислову «На похиле дерево всі кози скачуть» у значенні «слабкою людиною легко маніпулювати». Так кажуть про покірну, сумирну людину, яку всі використовують. Тим самим асоціативний зв'язок предметів («дерево — людина») увиразнюється аналогією їхніх функціональних ознак («похилений — покірний»), порівняння яких стає основою динамічного (багато в чому драматичного) образу-символу.

Паремії є характерним прикладом накладання зовнішнього (космічного) порядку речей на внутрішню (духовну) організацію (життєві правила, політ думки, моральний етнокодекс, етнопсихічну еволюцію, призначення душі, ментальну поведінку). Вони є яскравою ілюстрацією традиційних, часто універсальних асоціативних міжпредметних зв'язків або регулярних внутрішніх асоціацій між символами і реальними предметами. Через те в паремія усе значуще, пов'язане, таке, що входить у певні асоціативні ряди, які співвідносяться як щодо положення, так і щодо значення. Більше того, можна твердити про символічну лінію (можливо, ланцюг) асоціативного ряду, що ґрунтується на етносимволіці як такій. Скажімо, лексема *земля* (як ґрунт) у свідомості хлібороба (зокрема українця) асоціюється з постійними характеристичними ознаками *родюча, багата, добра, плодюча, плідна* (на означення землі, що добре родить) і *ялова, пуста, лиха, плоха, погана, ледача* (на означення неродючої). Звідси вислови: *Земля найбагатша, вода найсильніша; На ледачій землі і трава не росте; На добрій землі хліб сіють, а на плоху гній возять*. Ознака *родюча* асоціюється з притаманними характеристиками землі — *сира* («вогка, а не суха»), *чорна* (*Тебе й сира земля не нагодує; На чорній землі жито сіють, а на білій собаки гавкають; Чим нива чорніша, тим хлібець біліший*). У свою чергу, ознака *сира* через аналогію «земля — могила» набуває сакрального значення (*Сирая земля, ти не мати моя; Хто з ворогом п'є та гуляє, того і сира земля не приймає*), тому кажуть: «Пішов у сиру землю» (тобто «помер»). Сама ж лексема *земля* (у згадуваному вже символізованому значенні «край, країна»), пов'язуючись, як зазначалося вище, з опозицією свій/чужий полярними ознаками *рідна — чужа (За рідною землею і в небі скучно — На чужій землі не доробиш хліба)*, вмотивовує сакральне значення словосполучення *жменя землі* (про частку рідної землі, яку приносять на могилу близької людини, похованої на чужині, не в своїй землі). Персоніфікація (ще з дохристиянських часів) землі є відгомоном її обожнювання (підтвердженням цього є клятьба святою землею і звичай їсти її при цьому).

Споконвіку людина сприймає землю такою, яка їй або щось дає, або в неї щось чи когось забирає. Зрештою, забирає до себе й її саму. Опозиція давати/брати передбачає, з одного боку, асоціативний ряд персоналізованих дій *родити — годувати — віддавати — повертати (Дай землі, то й вона тобі дасть; Хто землі дає, тому земля утроє віддає; Хто про землю дбає, тому вона повертає)*, а з другого, — символізовану дію *забирати* (тобто «приймати до себе, в себе» — *Земля дає все і забирає все*). Саме з останнім значенням асоціюється вислів: «Земля [не] приймає» (про померлого) і прокляття, в основі якого цей вислів лежить: «Щоб тебе (його і т. ін.) [сира] земля не прийняла!»; пор.: «Мати сира земле! Прийми мене до себе» (Г. Квітка-Основ'яненко). Як бачимо, лексема *земля* вступає в асоціативні ряди «земля — життя — добробут» (землею всі живемо) і «земля — смерть — вічний спочинок» (звідси побажання небіжчикам: «Земля хай буде пером» і застереження живим: «Більше сажня землі не дістанеш»). Саме живодайна сила землі для людини породила й традиційне порівняння її з матір'ю (*Земля — мати; Земля — наша мати, всіх годує; Доглядай землю плідну, як матір рідну*), про що згадувалося вище.

Приклади з лексемою *земля*, які вибудовують відповідну символічну лінію, свідчать, що символіка спрямована на духовне (внутрішнє, метафізичне) переосмислення предмета, на встановлення вторинного (етномікрокосмічного) порядку речей. Іншими словами, усталені народні вислови демонструють перетворення об'єктивної (макрокосмічної) модальності ключової одиниці та пов'язаних з нею інших одиниць на суб'єктивну (мікрокосмічну) їхню модальність. Отже, «спільний ритм» етносу перетворює не лише речі, а й слова, що є їхніми

знаками. Слова живуть власним життям, змінюючи свій зміст і форму, вступають у ті чи інші відношення з іншими словами, витворюючи усталені словосполучення і вирази на означення символізованих фрагментів об'єктивного (предметного) світу.

Етносимволіка форми слова й висловлення

Символічний порядок речей як корекція у плані значення між матеріальним і духовним світом, між світом видимим і невидимим[1], передбачає символізовані форми вираження як у межах слова, так і ширше — в рамках цілого вислову. Зокрема, в галузі «обрядового» словотвору спостерігаємо продуктивні моделі віддієслівних предметних назв із суфіксом **-ин-**: *оглядини, змовини, заручини, запросини, пострижини, поштини* (могоричування під час пострижин), *припросини, хрестини*; із суфіксом **-к-**: *досвітки* (молодіжні зібрання «до третіх півнів»), *зажинки, обжинки, Посвятки* (народна назва останнього дня різдвяних свят). Не менш продуктивним засобом «обрядового» й фольклорного словотвору є словоскладання, напр.: *дівич-вечір* (коли, за обрядом, в'ють (плетуть) вінок для молодої, співають обрядових пісень на зразок: «Ой чи вогонь, чи полумен палає, Чи на Марусі золотий вінець сяє?»), *гільце-деревце* (у весільній пісні: «Гільце-деревце з ялини, Із червоної калини, Із хрещатого барвінку, Із запашного васильку»), *мед горілка* (у весільних піснях: «Несем мед-горілку за Ганнусю-дівку»; «Як ми гільце вили, Мед-горілку пили»), *батько-мати (тато мама, батько ненька, отець ненька)*. Останні композити символізують родину, домашнє вогнище (*Не послухаєш батька-матері, то навчить тебе лиха година; Хто батька-матір зневажає, той добра не знає; В тата-мати не до віку*), тому є невід'ємними компонентами весільного вербального коду (*Батько-мати просили, і я прошу: «Приходьте на весілля!»*).

Обов'язковим обрядово-звичаєвим атрибутом у традиційній українській культурі є *хліб-сіль*. Свашки кладуть хліб-сіль на голову молодої, коли мати зустрічає зятя, хліб-сіль давали чумакові в дорогу, мати підносила хліб-сіль своїм орачам після першої оранки. У день П'ятдесятниці хто хотів, щоб священик освятив оселю, виставляв стіл за ворота й клав на нього хліб-сіль. Покинута дівчина, проклинаючи свого невірного, співала: «Коли ж мене покидаєш, покинь хліба їсти, Бодай тобі Господь не дав із іншою сісти! Коли ж мене покидаєш, покинь хліба-солі, Бодай тобі не діждати ні щастя, ні долі!» Ритуальні функції відводилися *клен-дереву* («Зроби мені, брате, вірний товаришу, З клен-дерева труну»). З *чорноклена* робили для купальського обряду Марену. До речі, рослинний світ, який відігравав у житті людини, крім усього іншого, велику обрядову роль, не випадково такий багатий на композитні народні та народнопоетичні назви своїх представників: *біс-дерево, бож-дерево, вишенька-черешенька, жито-пшениця, зимоцвіт, іван-чай, калина-малина, корінь-зілля, люби-мене, нечіпай-зілля, нечуй-вітер, первоцвіт, перекотиполе, переліт-трава, приворот-зілля, пізньоцвіт, рай-дерево, рай-цвіт, розрив-трава, ромен-зілля, рута-м'ята, сон-трава, трава-мурава, хрест-трава, чар-зілля, яр-хміль*. Віра в цілющу або приворотну силу тієї чи іншої рослини породжувала характеристичний компонент багатьох назв, напр. у Панаса Мирного: «Бісова баба, видно, сон-трави помостила: як упав, наче вмер!» Деякі композити є обов'язковими ритуальними компонентами вербального обрядотексту, напр.: *панове-сватове, старости-підстарости, дружки-бояри* (у весільній обрядодії), *жито-пшениця, пан-господар, панотець, щастя-здоров'я* (у різдвяних обрядодіях), *жінки-сестрички, дівчата-сестрички* (у русальних обрядодіях і піснях), *щука-риба, плахта-чорнитка, плахта-шовківка, муха-горюха, щастя-доля* (у купальських обрядових піснях). Характерними для уснопоетичного словотвору є композитні дієслівні утворення на зразок *квилити-проквилити, пити-гуляти, сісти-упасти, хвалити-вихваляти, ходити-блукати*.

Для обрядодій та обрядових текстів прикметними є також численні пестливі утворення: *васильчик, весіллячко, віданнячко, віночок, волики, воріженьки, гарненько, городчик, гостоньки, даруночок, квіточка, козонька, колядочка, коники, коновочка, літаннячко, оженнячко, пальчик, перепеличка, перстенець, писаночка, подвір'ячко, пташечка, садочок, сльозочки, сонечко, спосібненько, стежечка, худібка, челядонька, ягідочка*. Природа багатьох зменшених назв сягає своїм корінням давніх вірувань наших предків. Ці форми є відгомоном своєрідної данини людини об'єктам її обожування (*сонечко, місяченько, зіроньки, вітронько*) через персоніфікації (*дощик, весноньки, літечко, зимонька, водонька*), пошанування (*гостонько, батенько, матінка, хлібчик*), запобігання (*бідонька, лишенько, горенько, доленька*) тощо. Обрядовий дискурс, як ніякий інший, демонструє функціональні можливості ментального кореляту (об'єднувального концепту) слова й речі[1], причому речі часто позірної, що ще більше підсилює магію слова-символу.

Як говорив О. Лосєв, «соціальне життя немислиме без магії слова»[2], тобто це передусім ім'я дійсної речі, взаємовідношення дійсності й речі, або слова й дійсності. Саме такі взаємовідношення породжують символіку форм слова й вислову як систему образного членування світу в народній свідомості. Символічна природа форм часто сягає ще міфічної свідомості етносу. Скажімо, стародавнє світоглядне табу на деякі імена спричинило до усвідомлення заперечного по-

[1] *Керлой Х.-Э.* Словарь символов. — М., 1994. — С. 44.

[1] *Толстой М.І.* Зазнач. праця. — С. 316

[2] *Лосєв О.Ф.* Зазнач. праця. — С. 880.

няття «не-чорт», викликане небажанням бачити чорта, зустрічатися з ним, накликати його на себе. Так з'явилися евфемістичні (пом'якшувально-заміннi) назви чорта, зокрема із заперечно-негативною часткою *не* (і запозиченою морфемою *анц(т)и*) на означення бісівської (злої) сили: *нечистий, нечиста сила, анцибол, анциболот, анциболотник, антихрист*.

Давніми є й асоціативні аналогії, пов'язані з поняттям *чистоти*. Воно збігалося з усвідомленням *новизни, світла*. Сонце щодня народжується, отже щодень нове — чисте й світле (святе). Воно купається у воді (дощі), осушується свіжим повітрям (вітром). Сонцю поклонялися як божеству, яке не може бути осквернeним. Тому сонце, вода й повітря очищають, оновлюють людину. Усе ж, що перебуває в тіні, в темних брудних місцях (наприклад, у болоті, багні) — це зла (бісівська, диявольська) сила. Вона оживає, коли заходить (умирає) сонце, тому уособлює все темне, *не*чисте, *не*добре, *не*живе і може накликати *не*щастя, отже *не*чисть, яка все опоганює, оскверняє. Оскільки в її владі всі *не*хрещені (*не*христи, *анц(т)их*христи), то вона пов'язана з самим Дияволом (*Анти*богом). Небезпечно згадувати чорта на ім'я особливо вночі, бо він може явитися. Звідси оборонні синтаксичні формули «не при хаті (не при нас) згадуючи», «[той] щез би!» (звідси *щезник*), дейксиси *той, воно (той, що греблі рве; той, що в скелі сидить; що воно таке*), напр. у Марка Вовчка: «Коли згадують про нечисте, то говорять: «Наше місце святе» і хрестяться»; у І. Котляревського: «Цебто того, що греблі рве; того, що не при хаті згадуючи»... (і плюється)»; у Б. Грінченка: «Знову ти почав того згадувати! — докоряв йому Карпо. Він не любив, як хто згадував «чорта», а надто в хаті».

У зв'язку з цим на окрему увагу заслуговують безособові речення з головним членом — дієслівною формою минулого часу на **-ло**. Ця особлива синтаксична формула, на думку І. Огієнка, витворилася під впливом давніх народних вірувань. Наводячи ряд типових прикладів (*Руки йому відняло; Кудись його вхопило; Вже його понесло; Приперло його до хати; Вже його звалило*; пор. ще приказку: *Не поможе бабі кадило, коли бабу сказило*[1]), дослідник зауважує, що такі речення в давнину не були безпідметовими, пор. рос. *Понесло ветерком*, хорв. *Puhnuo je povjetarac*; рос. *Понесло холодом*, хорв. *Zahladilo je*; рос. *Понесло сыростью*, хорв. *U sobi se osjetila*.

Безпідметовість структур цього типу пояснюється також явищем табу на демонічні дійові особи (*чорт, лихо, нечиста (зла) сила*), що в кожному окремому випадку узагальнюється імпліцитним дейксисом *воно* (тобто *лихо, лихе, зле, недобре, нечисте*), семантично-граматичним вказівником якого є безособова дієслівна форма на **-ло**. До речі, лексема *воно* (або *щось*) може бути і наявною, але її функціональна

[1] *Іларіон, митрополит (Огієнко І. І.).* Дохристиянські вірування... — С. 145—146.

роль у реченні суто фразотворча, напр.: Що *воно* стукає (шумить, гуде, шарудить і т. ін.)?; *Щось* у боці коле (шпигає, болить, сіпає); пор. імпліцитність/експліцитність табуйованої дійової особи у формально особовій структурі: Де його [*чорт, дідько*] носить?; Який *чорт (дідько)* його приніс?; Аж ось *лихий* царя несе (Т. Шевченко); Кого це [*чорт, дідько*] несе?

Слід зауважити, що лихо не завжди було тотожним бісові, дідькові, чортові. Як уже йшлося вище, узагальненим поняттям нечистої сили воно стало пізніше, а спочатку в дохристиянських віруваннях виступало як персоніфікований злий дух, що разом із бідою ходить поміж людей, шкодить їм, підстерігає кожного в його недобру (лиху) годину (звідси: *Лихо і під землею знайде; Лиха не шукай, воно само тебе знайде*). Саме персоніфікованість людської напасті породила вислови: *Лихо його принесло; Лихо мене засліпило*, а також злі побажання: *Лихо б тебе побило; Щоб тобі лихом скрутилося!* (пор. *Щоб тебе лихо скрутило*!). Водночас страх накликати злу силу спричинює табуювання на неї, тому з'являється евфемізований займенниковий синонім *воно* або ж мова витворює синтаксичні одиниці з імпліцитним підметом, пор.: *Воно тобі боком вилізе!; Воно тобі рогом вийде!; Воно до мене не пристане, а тобі язик колом стане! — Де ти був, як гриміло та блискало?; Гонило би тобою, як вітер лугом; Носило би тя попід хмари!;* «Мову йому відібрало» (О. Кобилянська). Не випадково найвиразніші сліди народних вірувань у покаральну силу лиха зберегли нам численні побажальні паремійні одиниці. Серед них трапляються й такі, де компонент *воно* зазнав семантичної девальвації і виконує функцію фразової частки, напр.: *Будь воно неладно!; Будь воно турецьке!; Щоб воно на свою голову вивішувало!; Щоб воно озером стало!; Щоб воно тобі запалось!* Оскільки на противагу силам лиха (зла) завжди виступають сили добра, службовий компонент *воно* (генетичне лихо (зло) або добро) у паремійних одиницях є відгомоном як перших, так і других, напр.: *Воно, як трапиться: коли середа, а коли й п'ятниця; Воно б дуже добре, та нікуди не годиться; Воно ніби й так, та трохи не так; Комусь воно щось із того буде*. У сучасній українській літературній мові, передусім у розмовному та художньому стилях, широко функціонують формально двоскладні синтаксичні структури з неозначеним займенником *щось* у ролі суб'єкта і семантично наповненим предикативом — дієслівною формою на **-ло**: «Щось зашелестіло у сінях» (Панас Мирний); «Щось мелькнуло перед очима, свиснуло, брязнуло, вибило чарку з рук офіцера» (Олена Пчілка); «Щось блиснуло біля дерева» (М. Стельмах).

Деперсоніфікація міфологічного лиха (зла) та уособлення злих сил в образах чорта, біса, дідька, болотяника, очеретяника та інших позначається і на мовних одиницях. Маємо або двоскладні речення з конкретним демонічним суб'єктом (*Взяв чорт як своє; Принесе біс кума, та не буде ложки; Що дідько вхопить, того не пустить; Взяв*

чорт кобилу, нехай бере й лоша), або ж двоскладні структури з узагальненим суб'єктом демонічного характеру *(Чортове пір'я м'ясо занесло)*.

Евфемізація демонічного наймення різними субстантивами *(лихий, куций, нечистий, той)* сприяє збереженню синтаксичної двоскладності: *Лихий попутав* (пор. рос. *Чёрт попутал*, хорв. *Vrag je zavideo*; пор. ще рос. *Чёрт меня дёрнул*, хорв. *Vrag me je natjerao*), *Той щез би; Той — бодай сам не мав; Бодай тебе той знав, що трясе очеретом.* Перехід демоніма в розряд експресивних фразових або словотвірних часток сприяє, навпаки, тому, що формально двоскладна синтаксична структура стає фактично нерозкладним вигуковим реченням: укр. *Біс тебе знає!; Дідько його приніс!; Чорт би тебе спік!; Чорт його зна!; Чортзна-що — щоб і посудини не поганило!*; рос. *Чёрт знает что!*, хорв. *Vrag bi ga znao!*; рос. *Чёрт-те что!*, хорв. *Vrag bi ga znao sto!*

Коло демонічних сил в уявленнях наших предків досить широке. Це і хвороба, і смерть, і ворожбитство, і руйнівні сили природи. Все, чому людина не могла належним чином протистояти, що загрожувало її життю, що її просто лякало, все, чого вона не могла для себе відразу пояснити, набувало в мові відповідних форм, передусім дейктичних, що з часом втрачали контекстний зміст, поступово ставали імпліцитними, а згодом і нульовими, напр.: *Щось (що воно) там стукає (ходить, шарудить, грюкає, бахкає, гиркає, скрипить, лазить; зашаруділо, зашуміло, засвистіло, загуркотіло, затріщало, запищало); У боці закололо; Ноги зсудомило; Руки скрутило; Обличчя перекосило; Болотом засмоктало; У колінах закрутило; Захурделило; Села залило; Як вітром вивіяло (здуло)*; «Молоде — то як косою скосило» (Марко Вовчок); «Мов жаром посипало по шкірі» (І. Карпенко-Карий); «Яким це вас вітром занесло?» (М. Кропивницький), пор. рос. *От боли его перекосило*, хорв. *Zgrčio se od bola*, рос. *Закололо в груди*, хорв. *Osjetio je probadanje u grudima.*

Особливу увагу слід звернути на коло предикатів, що виконують функцію головного члена аналізованих синтаксичних структур. Воно окреслюється переважно такими рядами вербативів:

— що вказують на прямі чи опосередковані дії людини, пов'язані з рухом: *водило (привело, завело, повело); носило (понесло, принесло, занесло, винесло)*: «Щоб тебе на марах винесло!»; *забрало, взяло; схопило (вхопило)*; «Схопило [за] живіт»; *дійшло (прийшло)*: «Бодай туди не дійшло і звідтіль не прийшло!» *перевернуло*: «А перевернуло би тя догори ногами!», *підняло*: «Щоб тебе горою підняло!»; *поставило*: «Щоб тебе правцем поставило» та ін.;

— що вказують на стан людини: *запекло (припекло)*: «Запекло в грудях»; *заболіло, закортіло, вдавило, защеміло, заколо*: «Закололо в боці»; *засіпало, затіпало, [за]трясло*: «Трясло б тебе, поки світа та сонця!»; *зашпигало, засвербіло, [за]теліпало, задьоргало, засмикало, покорчило, покривило*: «Бодай вам руки покорчило!» (І. Карпенко-Карий), «Руки й ноги йому покривило» (О. Кобилянська); *посудомило*: «Бодай тобі руки посудомило!» (І. Карпенко-Карий) та ін.;

— що вказують на стан природи: *замело, захурделило, завіяло, засипало, завалило, залило, насунуло, заволокло, вкрило, запалило* (пор. укр. *Снігом замело всі дороги*, рос. *Снегом замело все дороги*, хорв. *Snieg je zatreo sve putove*), пор. ще: «Усі звізди потьмарило, Половину ясності місяця заступило» (пісня); «Бодай тебе блискавкою запалило!» (Марко Вовчок). З етнологічного погляду в останньому реченні вербативи вказують на дії надприродних сил, які, за давніми віруваннями, нібито керували тими чи іншими змінами в природі, а надто такими, що пов'язані зі стихіями (звідси *стихійне лихо*). Відгомоном цього можуть бути безособові однокомпонентні структури зі значенням на зразок *Світає, Темніє, Вечоріє, Сутеніє; (Потемніло, Повечоріло, Засутеніло*; пор. рос. *Светает*, хорв. *Sviče*, рос. Вечереет, хорв. *Smrkava se*), про які йшлося вище;

— що походять від звуконаслідувальних слів: *свиснуло (засвистіло), загу[ді]ло, задзвеніло, стукнуло (застукало, застукотіло), грюкнуло (загрюкало), тріснуло (затріщало), бухнуло (забухкало), брязнуло (забрязкало), хруснуло (захрускало), хрюкнуло (захрюкало)* тощо.

Дієслівні форми минулого часу на **-ло** у функції головного члена односкладних речень давно стали типовою синтаксемою української мови, напр.: *Защеміло коло серця; Під вечір закружило, захурделило; В Ясениці загриміло, А в Попелях блисло* (коломийка); *Лягла зима. Завіяло дороги* (М. Рильський), пор. рос. *Запуржило*, хорв. *Počela je pisava*. Але найвиразнішою постає їхня етнологічна природа в усталених народних висловах, зокрема побажальних лихого змісту. Найчисленнішими серед таких висловів є мовні формули з початковими спонукальними частками *щоб* і *бодай*, напр.: *Щоб тебе било, як горох при дорозі!; Щоб тебе понесло по нетрях та по болотах!; Щоб тебе піднесло й кинуло!;Щоб тебе з корінням вирвало!; Бодай йому пощезло (добра не було)* (пор. також напівжартівливі на зразок *Щоб тобі крутило в носі!; Щоб йому в роті поприщило!; Бодай вам було раз коло разу, а посередині ні разу!).* Зазначені частки можуть підсилюватися вигуками, звертаннями, іншими частками, напр.: *О щоб їх вихором винесло!; Данило, щоб тебе галушкою вдавило!; Мовчи, щоб тобі заціпило!; А щоб тебе намочило!* Аналізовану дієслівну форму бачимо і в народних ідіоматичних зворотах характеризувального типу на зразок *ні сіло ні впало*, пор. також контекстуально трансформовані приказки: «А й пристало тобі, як корові сідло» (М. Кропивницький); «Пристало так, як свині роги» (там само).

Символізація синтаксичної форми сприяє витворенню цілого ряду лінгвоментальних формул — за зразками словосполучень і речень. Скажімо, давній слов'янський звичай відрощувати чоловікам довге волосся і бороду поступово залежно від віку переростає у звичаєве

стриження *«під макітру»* (при цьому попервах надівали макітру на голову), *«у кружок»* (рівно навколо голови), *« до закаблука»* (над чолом волосся довше, на потилиці коротше), *« під скопку»* (горизонтально над бровами, довше на потилиці й скронях) та ін. Відповідні граматичні форми з часом лексикалізуються як усталені. Народне дискурсивне мовлення породжує цілий ряд обрядових символізованих формул, напр.: «Твоя хата, а мій верх» (обрядова фраза молодої при під'їзді до хати молодого, що виражає бажання верховодити в домі чоловіка); «Сідайте, щоб старости сідали» (припрошення гостей сідати в хаті, особливо де є дівчина на виданні); «На щастя, на здоров'я та на Новий рік, щоб родило краще, як торік, — жито, пшениця та всяка пашниця!» (формула новорічного віншування в устах посівальника). Серед сакрально-символізованих синтаксичних формул двоскладного типу численними є «цільові» мовні структури, що фіксують ті чи інші народні прикмети: «На Сорок святих дівчата варили сорок вареників і частували хлопців, — «щоб мороз любисток не побив»»; «Святкували Благовісника, — «щоб Гаврило хати не спалив»»; «Дівчата росою вмивалися, — «на красу»»; «На Зелений тиждень не купаються в річках, — «щоб русалки не залоскотали»»; «Вишні залишають на вершку дерева, — «на розплід»»; «На Великдень їдять м'ясо з хріном, — «щоб міцнішим бути»». Серед названих структур є й «причинові» синтаксичні формули: «У ніч під Великдень світло горить у хаті цілу ніч, — «бо янголи над селом літають»»; «Білий тиждень — найкращий час для сівби ранніх культур, — «будуть колосисті і без бур'янів»».

Повернімося знову до паремійних висловлень, які є типовими зразками символізованих синтаксичних структур. Якщо говорити про те, що мовні вирази, які функціонують у суспільному мовному середовищі, мають як лінгвістичне, так і соціально-культурне значення[1], то паремії завдяки своїй лінгвоментальній природі нівелюють перше й максимально увиразнюють друге, їхні формальні моделі-символи служать лише лінгвальними сигналами для соціально-культурної семантики. Проблема їхньої структури полягає в типовості форми, у характері розташування й дистрибуції мовних одиниць. Значення висловлень цього типу тісно пов'язується з їхніми формальними моделями як символами[2]. Іншими словами, паремії строго структуровані, часто на основі бінарних опозицій або зіставних культурних концептів. Про їхній синтаксис можна говорити як про формально-настановчу символічну структуралізацію у річищі лінгвоментальної комунікації. Як зазначав Е. Сепір, «звичаї, які контролюються світською (людською) суверенністю, — це закони, звичаї, які контролюються соціально розсіяною (безособою) суверенністю, — це етика»[1]. Усталені висловлення паремійного характеру, що становлять своєрідний етнокодекс, викликані якраз соціально розсіяною, безособовою, суверенністю. Тому про особу (суб'єкт) у цих структурах можна говорити лише як про умовну — формальну із функціонально- та структурно-синтаксичного боку і реальну — з комунікативного.

[1] *Фриз Ч.* Значение и лингвистический анализ//Новое в лингвистике. — М., 1962. — Вып. II. — С. 114.

[2] Там само.

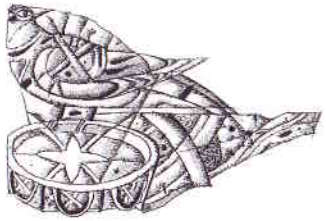
Народні приповістки — передусім символічні текстотвірні одиниці, в яких нарощування змісту відбувається через стандартизацію форми. Не випадково характерними структурними ознаками народного дискурсивного мовлення є зіставлення, протиставлення, паралелізм, повтор, порівняння. Для ілюстрації цього наведемо типові моделі приповісткових дискурсних одиниць: *[ти] йому (його)..., а він [тобі]...* (Ти йому — печене, а він тобі — варене; Ти його хрести, а він тобі: «Пусти!»; Йому про коня, а він про вола); *ми (я, ти)..., а він (ти)...* (Ти йому про воли, а він про голуби; Ти йому голене, а він тобі стрижене; Ми о возі, а він о козі; Я йому про юшку, а він про петрушку); *один..., а другий...* (Один про Хому, а другий про Ярему); *хто..., а хто...*(Хто в ліс, а хто по дрова); *чи (або)..., чи (або)..., [а]...* (Чи купим, чи не купим, а могорич треба ся напити; Або вішай, або пускай — мені треба на ярмарок їхати); *один (одному)..., [а] другий (другому)...* (Один скаче, другий плаче; Одному сонце світить, а другому й місяць не зблисне); *кому..., [а] кому...* (Кому радість, а кому горе); *тобі..., [а] мені...* (Тобі сміх, а мені плач); *або..., або...* (Або жити, або гнити; Або добути, або дома не бути; Або грай, або гроші вертай); *ні (ані)..., ні (ані)...* (Ні гніву, ні ласки; Ні до Бога, ні до людей; Ні ради, ні розради; Ані тобі, ані мені; Ані впрів, ані змерз). Якщо наведені вище моделі об'єднуються семантикою «вибору» (або він є, або його немає), то наступний ряд характеризується зіставним взаємовідношенням атрибутивних або адвербіальних ознак, виражених частіше дейктичними символізованими одиницями: *який (яка, яке)..., такий (така, таке)...* (Який стук, такий грюк; Яка мати, така й дочка; Яке «помагайбі», таке й «доброго здоров'ячка»); *чий (чия, чиє)..., того...* (Чий хліб їси, того пісню чеши; Чия згуба, того й гріх); *чим..., тим...* (Чим хата багата, тим рада); *такий..., як...* (Такий багатий, як чорт рогатий); *як ви (ти)..., так [і] ми (я)...* (Як ви нам, так і ми вам; Як ти зо мною, так і я з тобою); *як..., так...* (Як ми Богові, так Бог нам); *де..., там...* (Де є життя, там є й надія; Де велика рада, там рідкий борщ); *так..., що...* (Так смішно; що аж млісно). Формально двочленні, висловлення цього типу часто такою мірою фразеологізовані, що не піддаються будь-якому структуруванню, наприклад моделі на зразок: *хай..., аби...* (Хай буде й зубатий, аби багатий); *що..., то...*

[1] *Сепір Е.* Зазнач. праця. — С. 580 – 581.

(Що правда, то не гріх); *хоч..., а (але)...* (Хоч дідька з'їж, а правду ріж); *якби..., то...* (Якби собака робила, то узута б ходила).

Як бачимо, національний колорит не лише змісту, але й форми певного слова чи виразу розглянутих вище мовних одиниць свідчить про очевидність кореляції між мовою та культурою, про можливість усебічного розгляду проявів життя й свідомості в тісному взаємозв'язку з тією чи тією мовною одиницею, яка їх позначає, передусім як продуктом етнокультури. У цьому разі йдеться вже не про те, *що* говорить народ (словник мови) чи *як* він говорить (граматика мови), а *чому* він саме *так* говорить (і словник, і граматика мови, і сам мовець).

Розділ 2. ЕТНОЛІНГВІСТИЧНІ СТУДІЇ О. ПОТЕБНІ



Треба доглядати наш сад
Вольтер

Предметний зміст мови — це передусім її словник, тобто її лексичний склад як духовний продукт перетворення об'єктивного світу в процесі колективного пізнання й народної мовотворчості. Образно кажучи, словник національної мови значною мірою засвідчує те, що́ народ знає про світ, хоч було б необачно визначати коло світоглядних понять певного народу в певний період його історії, виходячи тільки з його словника[1]. Так чи інакше, словник мови — не просто набір слів, хай і впорядкований. Це чітко організований мовний механізм, об'єктивований зміст мови, конкретна форма якої виражена в системності мовних одиниць як із фонетичної, так і з семантичної та граматичної сторін. Наскільки ця система спрацьовує, засвідчує та обставина, що мова не сприймається як абстракція, як мертвий (сталий) продукт, а радше постає безкінечним творчим процесом[2].

НАЦІОНАЛЬНА МОВОТВОРЧІСТЬ І МОВОТВОРЕЦЬ

Мовотворчість народу органічно переплітається з мовотворчістю індивідів, оскільки будь-який індивідуальний акт мовлення — це активний процес самовираження мовця. Слово при цьому виступає як засобом розуміння співбесідника, так і засобом пізнання самого себе, тобто служить, на думку О. Потебні, «посередником між людьми і встановлює між ними розумний зв'язок»[3]. Отже, вживання мовцем того чи іншого слова — це підпорядкування його певним конкретним потребам комунікації. Інакше кажучи, індивідуальне слововживання

[1] *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. — М., 1984. — С. 57; *Сосюр Ф. де.* Курс загальної лінгвістики. — К., 1998. — С. 27.

[2] Там само. — С. 69.

[3] *Потебня А.А.* Эстетика... — С. 143.

є індивідуальним осмисленням буття через усталені в мовленнєвій дійсності мовні форми. Відбувається процес співвіднесення через слово нових сприймань і наявних поза свідомістю попередніх запасів думки[1], тобто здійснюється акт індивідуальної мовотворчості. У слові виражається реальна думка, але настільки, наскільки воно служить засобом для її створення[2]. Тому, за О. Потебнею, «сила людської думки не в тому, що слово викликає в свідомості попередні сприйняття (це можливо і без слів), а в тому, як саме воно примушує людину користуватися скарбами свого минулого»[3]. «Щоб піймати свої душевні порухи, — говорить О. Потебня, — щоб осмислити свої зовнішні сприйняття, людина повинна кожне з них об'єктивувати у слові і слово це пов'язати з іншими словами. Для розуміння своєї і зовнішньої природи зовсім не байдуже, якою уявляємо ми цю природу, через які саме порівняння стали відчутними для розуму окремі її стихії, наскільки істинними для нас є самі ці порівняння, одне слово — не байдужі для думки початкова властивість і ступінь забуття внутрішньої форми слова»[4]. В індивідуальному осмисленні буття завжди наявний елемент суб'єктивності, і мовленнєва особистість виступає водночас носієм певної мови, успадкованої нею від предків, та її творцем. Потенційно. А фактично за нормальних умов індивід використовує мову для спілкування із собі подібними, і лише в процесі колективного пізнання в мові відбувається нарощування нового змісту, що сприяє збагаченню її виражальних можливостей. О.Потебня вбачає в цьому антиномію неподільного і народу як протилежність свободи і необхідності[5]. «Говорять тільки окремі особи, і з цього боку мова є витвором неподільних; але мова як діяльність останніх передбачає не лише творчість попередніх поколінь..., щохвилини вона належить двом: мовцеві і співбесідникові, причому і мовець, і співбесідник — представники всього народу»[6]. Отже, мова як творіння нації, оскільки завжди має національну форму, є водночас і витвором окремих індивідів, бо породжується кожною окремою людиною, що розраховує на розуміння і сприйняття всіх[7]. Закони розвитку мови особи, за О. Потебнею, — прерогатива індивідуальної психології (додамо ще — і педагогіки), тоді як закони розвитку мови як народного творіння описуються мовознавством (додамо ще — і філософією).

Що вкладає О. Потебня у поняття «національна (у нього — плем-

[1] *Потебня А. А.* Эстетика... — С 143.
[2] Там само. — С. 183.
[3] Там само. — С. 143.
[4] *Потебня А.А.* Мысль и язык. — К., 1993. — С. 120—121.
[5] Там само. — С. 31. Ф. де Сосюр також зауважує про дві сторони мовної діяльності — індивідуальну та суспільну, вважаючи, що зрозуміти їх окремо одна від одної неможливо (*Сосюр Ф. де.* Зазнач. праця. — С. 19).
[6] *Потебня А.А.* Мысль и язык. — С. 31.
[7] *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды... — С. 66.

мінна) мова»? До загальнолюдських властивостей різних мов автор відносить звукову членороздільність і систему мовних символів, що служать думці. Всі інші властивості мов є суто національними, зокрема, на його думку, «немає жодної граматичної і лексичної категорії, обов'язкової для всіх мов»[1]. Пор.: рос. *глаза* (нейтральне) — *очи* (високе) / укр. *очі* (нейтральне); рос. *город* (нейтральне) — *град* (високе) / укр. *місто* (нейтральне) — *город* (розмовне) — *град* (високе). На підтвердження цього наведемо загальнолюдську особливість поділу об'єктивного світу на родові й видові поняття, тоді як, скажімо, лексична синонімія, що ґрунтується на предметах (діях, ознаках) того самого роду чи виду, має значною мірою національні ознаки. Для ілюстрації наведемо ще два міжмовні синонімічні ряди з нейтральною домінантою: укр. *викрасти, украсти, потягти, потирити, поцупити, підцупити, схопити* / рос. *похитить, украсть, стащить, стырить, спереть, стянуть, схватить.* Як бачимо, наведені ряди нарощуються стилістично зниженими мовними одиницями, але їхнє функціональне навантаження у кожній із мов має власні параметри.

На прикладі тематичної групи назв грибів розглянемо їх родо-видові (гіперо-гіпонімічні) ознаки у співвідношенні із словесною національною формою. Загальнолюдські науково-поняттєві характеристики цієї рослини зводяться в основному до такого: безхлорофільний організм (більшість учених відносять його до нижчих спорових рослин), що залежно від виду розмножується як статевим, так і нестатевим способом. У це поняття включається близько 100 тис. видів грибів, поширених на всій земній кулі; серед них п'ять основних різновидів: їстівні види, дріжджі, плісеневі гриби, шкідливі види та отруйні гриби.

У національну характеристику слова *гриб* як узагальненої назви для багатоознакового родо-видового поняття, але одиничного предмета включаються найголовніші внутрішні й зовнішні ознаки реалії, відомої мовному колективу як «нижча безхлорофільна рослина, що має форму шапинки, надітої на ніжку, і розмножується головним чином спорами». Для мовної свідомості пересічного українця слово це означає цілком конкретну природну реалію у вигляді певної їстівної або отруйної шапинкоподібної, переважно лісової, рослини. Тому й говорять у народі: «Ні риба ні м'ясо, а щось наче гриб» або: «Щасливому по гриби ходити», а також співають у народній пісні: «Ой дівчина по гриби ходила, в зеленому гаю заблудила». Не випадково білий гриб як найповажніший різновид їстівного гриба в деяких українських говорах так і називається одним словом — *гриб* (див.: Сл. Грінченка. — К., 1996. — Т. 1. — С. 325).

У своєму основному значенні слово *гриб* (у множинній формі) си-

[1] *Потебня А. А.* Эстетика... — С. 259.

нонімізується з діалектним найменуванням цієї рослини *губи*. Тим самим народ розмежовує лісові їстівні гриби (або губи) і теж поживні гриби, що ростуть на полях, луках, городах, у садках, називаючи останні *печерицями*. В одній із народних пісень співають: «А хто любить губи, губи, а я печериці».

На означення біологічного виду нижчих спорових рослин — паразитів рослинних, рідше тваринних організмів слово *гриб* термінологізується переважно в своїй множинній формі, а на означення нижчих спорових рослинних мікроорганізмів спеціалізується його зменшено-пестливий варіант *грибок*. У свою чергу, родове поняття «гриби» в українській мові реалізується системою національних слів-символів та їхніх форм, що зумовлюється видовими характеристиками першого; пор. ще найменування гриба-нароста на деревах *губка* та його народну назву *глива* (субстантивована форма від *гливий* — «сіро-жовтий»). І лише для номенклатурного розподілу всього роду грибів за класами використовуються спеціалізовані наукові терміни — лексичні запозичення: *хітридіоміцети, гіфохітріоміцети, ооміцети, зигоміцети, трихоміцети, аскоміцети, базидіоміцети, деутероміцети.* У загальномовному вжитку поширилося лише одне запозичення — французький відповідник української лексеми *печериця — шампіньйон*.

Національномовні особливості широко виявляються в назвах різних видів їстівних грибів (*боровик, лисичка, маслюк, моховик, опеньок, порхавка, рижик, сироїжка, хрящ-молочник*). Етимологія цих найменувань досить прозора, а словотвірна типологія відзначається одноманітністю, пор.: *підберезник, піддубник, підосичник*. З одного боку, це класичні зразки лексем, у яких на зовнішню форму (звуковий образ) чітко накладається зовнішній зміст (значеннєвий образ), оскільки слова мають виразну внутрішню форму (асоціативний образ як основу зовнішнього змісту і зовнішньої форми). Це підтверджує думки О. Потебні та В. фон Гумбольдта про те, що «слово власне виражає не всю думку , а тільки одну його ознаку»[1]. Тим самим вони розвивають філософські погляди Гегеля про тотожність справжньої думки та предмета («думка є предмет») і співвідношення з ними слова як продукту справжнього мислення[2]. У нашому випадку всі три слова співвідносять думку з усвідомленням предмета як «їстівного гриба». Разом з тим, якби настала потреба відповісти на запитання, «що означає лексема «підосичник»?», то відповідь «їстівний гриб» була б неточною, бо ця ознака видова, а не індивідуальна. Щоб дати точнішу відповідь, необхідно виявити такі ознаки предмета, якими підосичник відрізняється від усіх інших грибів. Найхарактерніша з

[1] *Потебня А. А.* Мысль и язык. — С. 74.

[2] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. — М., 1977. — Т. 3. — С. 303.

них — колористична: червоно-жовта шапинка. Не випадково цей гриб називають ще красноголовцем. Отже, лексичне значення слова *підосичник* (*красноголовець*) — «їстівний лісовий гриб з червоно-жовтою шапинкою». Синонімія, яку спостерігаємо у називанні цього гриба, додатково уточнює значення слова, відіграючи важливу диференційну роль; пор. ще варіантні назви інших грибів: *піддубник, піддубок, піддубень; підберезник, підберезовик.*

Слова з прозорою етимологією при вимові виразно демонструють породження нашою думкою етимологічного значення, тобто внутрішньо логічної форми (наприклад, щось, що звичайно росте «біля пенька», «у бору», «під березою», «під дубом», «під осикою»). Інакше кажучи, розум наш сприймає тільки внутрішню форму слова, яка є відношенням змісту думки до свідомості, тобто тим, чим постає наша власна думка[1]. На користь цього свідчить і зазначена вище синонімія, тобто існування на позначення того самого предмета різних слів (у нашому випадку «щось таке, що росте звичайно під осикою» і воно ж «таке, що має червоно-жовту голівку»). І, навпаки, на користь цього свідчить і той мовний факт, що одне слово може називати різні предмети. Наприклад, думка про губи (людини і рослини) могла усвідомлюватися народом через одну зі своїх основних, навіть ключових ознак — сприйняття семантики кореня губ як подібності форм країв людського рота і рослини. До того ж — яка з лексем є етимологічно первинною? Якщо членороздільність постала перед пралюдиною передусім у вигуках, то гортанні людські погуки зривалися у випнутих губ, і, так би мовити, для первісного співбесідника сам предмет і його форма в момент звукоутворення асоціювалися з відповідним звуковим комплексом, і останній поступово набував закріпленого предметного значення. Назва ж рослини витворювалася вже, можливо, перенесенням характерної випуклості ближчого людині предмета (частини людського тіла) на більш віддалений — рослину.

Характер і спосіб утворення звуків не може не позначитися на назвах самих предметів, які беруть участь у цьому процесі. О. Потебня, зауважуючи у Гумбольдта міркування про спільність звуку і предмета, яка може лягати в основу позначення останнього, а також про символічність цього способу називання, витлумачує це так, «що значення в будь-якому слові позначається символічно»[2].

Скажімо, чи випадково всі органи, які беруть участь у витворюванні гортанних звуків (зокрема звука **г**), що, зрештою, веде до видовження випинання губ, мають подібні зовнішню і внутрішню форми у своїх назвах (*горло, горлянка, гортань, глотка, губи*)? Звук-

[1] *Потебня А.А.* Мысль и язык. — С. 74.

[2] Там само. — С. 76.

символ асоціюється з предметами, які його утворюють і назви яких опосередковано наслідують ці «озвучені» предмети. Інакше кажучи, уявлення про предмет як породження першої сигнальної системи витворює поняття про нього, що виникає на основі другої сигнальної системи, в якій «чинником, що впливає на першу, є вже слово, мовлення»[1].

Акт перетворення предметного світу на думки (індивідуальні чи колективні) становить мовотворчу силу людського розуму, що гармонійно поширюється на всі сфери довкілля. Єдиний поняттєвий об'єктивний світ локалізується в різноманітті суб'єктивних форм його сприйняття, чим зумовлюється різнорідна будова мов людського роду, а в межах однієї мови — розмаїтість національної ідіостилістики. Тому єдність тієї чи іншої національної мови як неодмінної умови існування народу полягає не в тому, що нею виражається, а в тому, як виражається[2]. Іншими словами, -загальнолюдська об'єктивність сутнісного змісту світу переливається в національну суб'єктивність його форм через слово. Індивіду залишається лише почуватися частинкою свого народу і користуватися цим (розкриваючи себе насамперед через самовираження в мові). О. Потебня був глибоко переконаний, що «вивчення спрямувань народної думки, зумовлених мовою, тобто того, що саме лише й має називатися народністю, є найвищим завданням мовознавства»[3].

Недугою нації О. Потебня називає брак національної ідеї як ознаку безсилля і непродуктивності. Ідею національності дослідник вважає різновидом месіанізму[4] і обстоює «*право* національних культур, тобто право народів на самостійне співіснування і розвиток»[5]. Чи був Олександр Потебня націоналістом? У марксистсько-ленінському розумінні, безперечно, ні. «Є два типи націоналістів, — зауважує він, — ті, що стоять на точці зору поглиначів і на точці зору поглинутих. Моралі, правди більше на боці останніх»[6]. Перші захлинаються од відчуття власної зверхності, нібито духовної і культурної вищості, забуваючи (а може, й не підозрюючи), що «найвищому деревоньку вершок усихає». А другим дорікають за те, що вони, мовляв, «добровільно звужують видноколо своєї думки, позбавляють свої розумові продукти всесвітнього ринку»[7]. Підказувачів багато, але кожен народ як самодостатній національний організм сам здатний «вибрати слово, яке йому з руки,

[1] *Булаховський Л.А.* Вибрані праці: в 5-ти томах. — К., 1975. — Т. 1. — С. 198.
[2] *Потебня А. А.* Мысль и язык. — С. 187.
[3] Там само.
[4] *Потебня А. А.* Эстетика... — С. 274.
[5] Там само. — С. 279; див ще: *Вільчинський Ю.* Олександр Потебня: думки про слово і національність // Слово і час. — 1992. — № 1. — С. 9—15.
[6] *Потебня А. А.* Эстетика... — С. 229.
[7] Там само. — С. 230.

аби лишйому незаважали»[1]. Бо всілякі підказування, нав'язування, підкреслення своєї національної вищості призводять, зрештою, до денаціоналізації, яка, в свою чергу, «зводиться, на думку О. Потебні, до поганого виховання, до моральної недуги: неповного користування наявними засобами сприйняття, засвоєння, впливу, послаблення енергії думки»[2]. Свідомість поглинутих стає різновидом палімпсеста, а їхня розумова і моральна підпорядкованість створює цілий ряд несприятливих умов для нормального існування етносу і передусім його мови (зрештою, поглиначі, можливо, цього й домагаються?). Навіть корисність запозичень перетворюється на свою протилежність, коли, як зазначає Л. Булаховський, «через невпинний тиск численних запозичень у носіїв мови, що йому (цьому тискові) підлягають, занепадають власні творчі сили на мовній ділянці та не розвивається (слабшає) контакт з прямими носіями рідної мовної стихії. Сила рабського запозичення в певних соціально-історичних умовах, незалежно навіть від того, що запозичаються саме культурні слова, може призвести всередині народу або соціальної групи до шкідливого або небезпечного для її цілісності розладу, і не дивно, отже, що деякі народи проти цього енергійно борються і знаходять у цій боротьбі красномовних захисників права народів бути в цьому відношенні самими собою»[3]. У протилежному разі існування народу та його мови ставиться під серйозну загрозу. Чого домагаються поглиначі, цілком зрозуміло, а ось чого прагнуть поглинуті (хай і формально суверенні, але без виразної національної ідеї) — на це запитання навряд чи хто має однозначну відповідь. Навіть сьогодні.

МІФОЛОГІЯ І МОВНИЙ СВІТ НАРОДУ

Споконвіку людина вірила, що все довкола неї живе — почуває, розуміє («тільки сказати не може»), має власні бажання, бореться за своє існування, як і сама вона. Природні явища справляли і справляють великий вплив на все людське життя, на поведінку людини в часі і просторі. Поступово в людській свідомості розвивався культ природи, що й становив основу світобачення, по суті, підґрунтя релігії як одухотворення всього довкілля. Так склався анімістичний світогляд як основа всіх давніх вірувань[4], що глибоко вкорінився в народі, його художній творчості й мові. Одвічне устремління людини до об'єктивного пізнання світу породжувало міфи й відбивалося в її мові. Відгомін світоглядних

[1] *Потебня А. А.* Эстетика... — С. 222.
[2] Там само. — С. 231.
[3] *Булаховський Л. А.* Зазнач. праця. — С. 270.
[4] *Іларіон, митрополит.* Дохристиянські вірування. — С. 12—14.

переконань того чи того етносу лишився в мові й сьогодні. Коли кажемо: «сонце сходить, заходить, сідає, встає, підбилося в зеніт, ховається за хмари», «ударив грім», «вітер виє, свище, нагинає верхів'я дерев, несе хмари пилу», «буря реве, вириває з корінням дерева», — то не замислюється над тим, що всі ці мовні конструкції — відгомін давнього анімістичного світогляду, хоч сьогодні ці вислови сприймаємо або як звичайні типові мовні звороти, схеми, функціональні формули, або ж як мовнопоетичні образи, словесні символи, як у старовинній обрядовій пісні: «Ходе-походе місяць на небі, кличе-покличе зорю з собою»; пор. ще в народних ліричних піснях: «Котилася ясна зоря з неба та й упала додолу»; «Ох, ізійди, зійди, зірко моя ти вечірняя»; «Котився місяць до зірки», «За туманами, за хмарами сонечко не сходить». Про це писав О. Потебня: «Для людини в міфічному періоді свідомості» такі вислови — «повні істини доти, доки між порівнюваними предметами вона визнає лише несуттєві відмінності»[1]. Наприклад, для неї порівняння «хмари-баранці», «хмари-тканина» — істина, на відміну від нас, бо так тоді людина це сприймала. І навряд чи треба перелицьовувати, на думку вченого, той чи той міфічний вислів на сучасну мову, а лише, спираючись на дані міфу, беремо на себе відповідальність пояснити порівняння, тобто проникаємо в предмет міфічного сприйняття хмари. Бо, з одного боку, за О. Потебнею, «мова є головне і первісне знаряддя міфічного мислення»[2], а з другого, — за О. Потебнею і В. фон Гумбольдтом, «мова в усьому своєму обсязі і кожне слово зокрема відповідають мистецтву, причому не лише за своїми стихіями, але й за способом їхнього поєднання»[3]. Ще один приклад за О. Потебнею. Одна з основ порівняння посипання (згадаймо старовинний новорічний і різдвяний обряд) і дощу полягає в тому, що сипкі зерна дрібні, як краплі дощу (звідси «дощ сипле» і постійний епітет дощу *дрібний*). Саме порівняння сипання й лиття досить звичайне в мові. Значення «лити» в дії «сипати» давніше від власне поняття «сипати» (можливо, тому «борщ насипають»)[4].

Сонце, що постає у наших далеких предків спочатку в жіночому образі богині (пригадаймо в колядках порівняння *сонце-княгиня, сонце-матір, сонце-вдова, сонце-панна*), зображується у фольклорі як жива, розумна істота, княгиня-господиня, що походжає по двору якогось пана-господаря, убрана в золотий убір, у кований золотий пояс, а на поясі, на золотих ретязях, носить золоті ключі[5]. В образі пана-господаря вбачаємо не якогось хазяїна родини, хлібороба чи князя. Він гарний, пишний, гордий та багатий, живе на горі, його двір на

[1] *Потебня А. А.* Эстетика... — С. 434 – 435.
[2] Там само. — С. 433.
[3] *Потебня А. А.* Мысль и язык. — С. 128.
[4] *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. — Спб., 1865. — С. 61 – 62.
[5] *Нечуй-Левицький І.* Зазнач. праця. — С. 10 – 13.

сімох стовпах, обгороджений золотим терном, з дорогими точеними золотими воротьми. На його дворі калинові й золоті мости, понакривані столи, на яких стоять золоті свічі, золоті кубки з вином, лежать пишні калачі з ярої пшениці. На господареві сорочка як лист тоненька, як біль біленька, випрана в Дунаї (в цій назві уособлювалася річка як така або вода взагалі, яку предки також обожнювали). Сорочка висушена на туровому розі (поширений колись у наших краях бик-тур був символом сили, відваги та мужності, пор. у «Слові о полку Ігоревім» вирази *буй-тур, яр-тур* і найменння *Тур* на означення ратних подвигів Ігоревих дружинників).

Господар сидить за столом, схиливши голову й глибоко замисливши. Через калинові й золоті мости до нього й приходять у гості богиня Сонце, також місяць, зорі і дрібен дощик. Сам господар ходить через Дунай по калиновім мості до раю. В особі господаря можна вбачати давній міфічний образ якогось світлого бога, можливо, Білобога, батька Перуна. Широкий господарів двір — то небо з його світилами, а тернова золота огорожа — то блискавка. Золоті й калинові мости — то хмари, веселка і проміння сонця на небі. Відомо ж, що веселка в уяві предків — це дорога в рай, тому вона на тлі хмар, очевидно, й є калиновим мостом через Дунай, що веде в рай (райдуга, можливо, «дуга в рай»). Отже, Пан-Господар — давній найстаріший бог світла й неба, можливо, Сварог, батько Дажбога-Сонця (див. Іпатіївський літопис). Називаючи його шанобливо Паном-Господарем, народ підкреслював цим його багатство й щедрість (чи не тому кажуть: «Бог багатий, то й нам дасть»).

Уславлюючи хліборобську працю, народ вбачав у її плодах Божі щедроти, тому в обрядових піснях звертався до Пана-Господаря так: «Відчиняй, Пане, ворота, Бо йде твоя робота, Несем тобі вінки Із твоєї нивки — Житнії, пшеничнії, Щоб були величнії!» Це було своєрідне жертвоприношення головному світлому богові, з волі й за допомогою якого людина мала всі щедроти землі, передусім хліб: «Як у лісі гілок, Як на небі зірок, Як піску у морі — Скільки кіп на полі».

Поступово Сонце як божество набирає чоловічих рис (як і в міфології інших народів: бог сонця Індра — в Давній Індії, Мітра — в Персії, Геліос — у Давній Греції). На Русі Сонце також постає в чоловічому образі, ототожнюючись із Дажбогом. Русичі могли називати Сонце Трояном, первісне значення назви якого треба вбачати в триєдиному божестві, в трьох сонцях в одному, в трьох Янах[1]. Не випадково Троян був таким же богом у слов'ян, як Купало, Ярило, Дажбог. Якщо до цього додати старовинну назву Сонця Коляда (можливо, за народною етимологією, від «коло», бо сонце «ходить по колу»), то ряд назв обожненого сонця можна пояснити різними на-

[1] *Боровський Я. Є.* Світогляд давніх киян. — К., 1992. — С. 14 – 17.

йменнями його у різних слов'янських племен, які здавна були ревними сонцепоклонниками. Про це свідчать і згадувані вже «Божі» образи сонця: *святе, чисте, Боже, праведне, благовісне, святочне, священне*. В одній із народних пісень натрапляємо на звернення до сонця як до бога: «Сонечко ясне, ти святе, ти прекрасне». Або ще: «Ой піду я темним лугом, Оре милий своїм плугом, Чужа мила поганяє І к сонечку промовляє: Поможи, Боже, чоловіку, Щоб так орав покіль віку».

Сонце так і залишилося в уяві віруючих людей Божим (видом Божим), тому не випадково у християнстві всі прикмети бога сонця перенесено на Христа, «сонце правди». Щоб удався весільний коровай, співають, аби він був, «як Бог милий, як день білий, як яснеє сонечко!» Побожне ставлення до сонця назавжди збереглося у підсвідомості людей, особливо віруючих, напр. у І. Нечуя-Левицького: «Я не дівка тепер, не свічу волосом проти праведного сонця».

Відгомоном поклоніння наших предків головному небесному світилу є такі народні афоризми: «Досить (буде) одного сонця на небі», «Сонце на всіх однаково світить», «Сонечко в дорозі не спіткнеться», «Сонце гріє, сонце сяє, вся природа воскрешає».

Пошанування сонця як джерела життя пов'язане з його добовим і річним циклами. Щоденний схід сонця сприймався як його народження, а захід — як його смерть. Захід сонця (коли воно сідає/заходить) є його відходження, тому й смерть людини порівнюють із заходом сонця. Померлий, за повір'ям, відправляється в далеку путь (звідси, за О. Потебнею, *відійти* означає «померти», *відхідна* — канун, який читають над умираючим)[1]. Здавна вважають, що справжня смерть земної істоти можлива тільки із заходом сонця. Покійників ховають до заходу сонця, щоб їхня душа встигла відійти разом із світилом, яке йде на спочинок. Щоденний відхід сонця та його народження, а також щорічне завмирання його при повороті на зиму і відродження при повороті на літо виробили у свідомості людини річний ритуальний (зазвичай хліборобський) календар. Він тісно пов'язаний із природою та з хліборобством, тому всі наші стародавні свята — це хліборобські обряди, зміст яких був просякнутий культом сонця. Церкві так до кінця і не вдалося повністю витіснити дохристиянський цикл старих річних свят, тому вона припасовує до нього власні календарні святки. Відповідно мова зберігає назви стародавніх свят — *Коляда, Купала, Стрітення (Стрічення), Покрова (від покривання)* як старовинна символіка шлюбу, *Русалії, Великдень* (старовинне, ще язичницьке свято зустрічі весни зі скаканням на дошках, з гойданням на гойдалках, з крашанками та писанками — їхнім биттям і качанням, з веселощами, співами і хороводами). Мова також не

[1] *Потебня А. А.* О мифическом значении... — С. 5.

втратила дохристиянських назв місяців, що походять від народних наймень стану природи (*січень, лютий, березень, квітень, травень, червень, липень, серпень, вересень, жовтень, листопад, грудень*); пор. також регіональні народні найменння окремих з них: *сніжень, березоль, березіль, студень, зимобор, капельник, косень, жнивець, сівень, зазимник, падолист, хмурень* та ін.

З глибокої давнини тиждень (або «той же день», тобто міра часу, коли повторюється той самий день) у нас семиденний, причому окремі дні були відмічені стародавніми віруваннями. Етимологічно вони досить прозорі. Понеділок — день, що настає по неділі, після неділі. Коли народ говорить: «В понеділок перед обідом із гармати загули, а в вівторок іще раніше Уманя добули» (фольклорний запис М. Максимовича), то має на увазі лише часову, темпоральну послідовність дій, подій. Коли ж кажуть, що «понеділок — день важкий», — це вже відгомін давньої народної прикмети — не починати ніяких справ у понеділок — вони не принесуть успіху. А ось «вівторок — щасливий день», — говорить народна прикмета. Тим самим другий день після неділі освячений народною символікою удачі.

Про середу скажемо нижче, тому одразу мова про четвер, четвертий день по неділі. Ще в дохристиянські часи — у предків це Перунів день (звідси «після дощику в четвер» — від первісного значення «після грому і блискавки, які посилає Перун»). Язичники сповідували культ четверга (християнство намагалося його всіляко принизити). А культ полягав у тому, що це здавна день бога-громовика, який освячував воду і надавав їй цілющих властивостей. Пізніше християни у цей день запалювали *громницю* — страсну свічку, що свідчить про зв'язок свічі з громом. Вона, вірили, захищала людей від грози і важкої хвороби. Зберігся такий вислів, як *«четвергова сіль»*. Це цілюща сіль, про що свідчить і старий церковний Стоглав 1551 року. Нею лікували людей і худобу.

Хто ж такий Перун? За дохристиянськими віруваннями, Перун — бог вогню, грому і блискавки, також бог війни. Князь Володимир, ще будучи язичником, 980 року поставив на горбі кумир Перуна в оточенні кам'яних і дерев'яних ідолів інших богів. Тут постійно горів вогонь, трапезували й ворожили на жертвах чаклуни. Народні уявлення про Перуна двоїсті: з одного боку, це божество світле, таке, що вражає демонів, є творцем, дарує плодючість і всілякі блага, з другого, — божество зле та лукаве. З прийняттям християнства могутністю Перуна були наділені святі Ілля-пророк і архістратиг Михайло. Останній, за повір'ям подільських селян, переслідує нечисту силу і пускає в неї перунові стріли. З часом ім'я Перуна стало об'єктом огиди і навіть лайкою. Якщо раніше вважали його володарем стихії, що управляє вітром і бурею, то пізніше почали казати: «Жене, як дідько хмари», «Чорт і горами перевертає», «Вихор — чортове весілля». Якщо в давнину хма-

ри були сідалищем Перуна, то пізніше почали говорити: «Пищить, як дідько в грозовій хмарі». Українське слово *оперіщити* (сильно вдарити) етимологічно може бути пов'язаним із найменням Перуна, якого народ уявляв озброєним вражаючим перищем. Вираз «іди до грому!» ідентичний виразові «іди до чорта!» (у М. Стельмаха: «Туровець побілів, потім підійшов до столу, вхопив Хворостенка за барки й потягнув до дверей. — Ти що робиш? — злякано зойкнув той. — Витурюю і звідси, витурюю і з села. Іди до грому! — За що? — За те, що твоя душа не підіймалась вище підозри»). Перунським зіллям називають цвіт папороті, вважаючи, що воно проганяє будь-яку нечисту силу і допомагає добувати скарби. Водночас це зілля вважають і відьомським, про що зазначає П. Чубинський.

Тепер мова піде про п'ятницю й заодно про середу — п'ятий і третій день по неділі. Чому третій день тижня названо середою, хоч він і не середина тижня? Річ у тім, що робочий тиждень, як і сьогодні, колись був п'ятиденний. Субота, як відомо з Біблії, був днем вихідним (звідси «субота — не робота»). У цей день заборонялося працювати, як і в святу неділю. Отже, середа таки була серединою трудового тижня.

Традиція називати людей днями тижня існувала з давніх-давен, а в деяких народів Полінезії існує й досі. Пригадаймо, що Робінзон Крузо назвав свого приятеля П'ятницею, бо знайшов його саме в цей день. Ті народи, що визнють Біблію, за якою субота вважається святковим, неробочим днем, ставляться до п'ятниці з особливою пошаною. Це підбиття підсумків трудового тижня (у німців Freitag походить від імені богині родючості й достатку Феї), час підготовки до завтрашнього відпочинку. Культ п'ятниці поширився і в слов'ян. За народним повір'ям, саме в п'ятницю слід вершити важливі й відповідальні справи, починати важку й тривалу роботу, бо це — «легкий день». Сон, побачений перед п'ятницею, має найбільшу віщу силу, дитині, народженій у п'ятницю, пророкували щастя. Давній культ п'ятниці підтримувала й офіційна церква, яка оголосила її, як і середу, «пісним днем» (можливо, звідси вислів «скривилась, як середа на п'ятницю»). За християнства пошанування п'ятниці як дня Христової муки й смерті навіть посилилося і злилося зі святою Параскевою, пам'ять якої увічнюється, за церковним календарем, 28 жовтня/10 листопада (ім'я *Параскева* — українізовані *Парасковія, Параска, Парася, Параня, Параця, Парасуня, Паранька* — походить від грецького слова *п'ятниця*). Відгомін стародавнього культу п'ятниці знаходимо в усній народній творчості та українській класичній художній літературі. У народі кажуть: «Дорогі гості, та в п'ятницю трапились», «Ти свою долю в неділю проспідала, а в п'ятницю проспівала», «П'ятниця — кому що трапиться», «Хто в п'ятницю скаче, той в неділю плаче». У М. Коцюбинського читаємо: «Отакої ще! В

п'ятницю та ще вдосвіта співати! — докірливо обізвалась Настя. Гнат замовк. Він забув, що нині п'ятниця». У того ж автора знаходимо прокляття: «Побила б його свята п'ятниця!». У М. Стельмаха: «Терентію, що ви, бійтеся святої п'ятниці, — аж скрикнула жінка. — Це ж гріх від Бога!». Старий Кайдаш, герой повісті І. Нечуя-Левицького «Кайдашева сім'я», постить «дванадцять п'ятниць перед декотрими празниками» (тобто п'ятниці перед великими роковими святами, що мали особливе значення і вшановувалися постом, аби збулося бажання). «Того дня, — пише І. Нечуй-Левицький, — припала п'ятниця перед Паликопою, котрого народ дуже поважав». Далі письменник говорить про Кайдаша, що той «не їв од самого ранку, він вірив, що хто буде постити у ту п'ятницю, той не буде в воді потопати» (гадали, хто постить 12 п'ятниць на рік, той не буде у воді потопати, у вогні горіти, од наглої смерті помирати). Але пошанування п'ятниці, як відомо, не врятувало старого Омелька Кайдаша, — він таки п'яним утонув (нечиста сила білої гарячки призвела його до наглої смерті).

Один день у році є великим днем, або Великоднем, тобто днем воскресіння Ісуса Христа (звідси ще *Свята неділя*). Взагалі неділя здавна — не просто відрізок часу протягом доби і не просто сьомий день, тому вихідний; недарма ж традиційно вітають одне одного: «З неділею вас!». А вже зі Святою неділею — і поготів! Більше того, великими днями завдяки Великодню церква називає всі дні Страсного тижня, або Страсної седмиці, того тижня, що передує Великодню, тижня страждань і наглої смерті Ісуса Христа перед великим днем його воскресіння. У згаданому творі І. Нечуя-Левицького селяни поважають неділю й свята, не роблять ніякої роботи, але не мають за гріх одного діла — возити в неділю та свята снопи, бо хліб для них так само святий. До речі, хліб здавна був одним із символів сонячного бога, тому вважався не просто даром Божим, а живою, божественною істотою[1].

Святим вважали також понеділок. Кайдаш понеділкував, тобто постив у понеділок, і у творі є звертання до цього дня: «Святий понеділочку, Божий ключнику». У повісті О. Кобилянської «Земля» для героїні в році не було жодного такого понеділка, коли б вона що інше взяла в уста, як сухий хліб і воду. Коли 1677 року в Україні з'явилися турки, архієпископ Лазар Баранович запровадив піст тричі на тиждень, у тому числі й по понеділках. Відтоді понеділок остаточно став днем пощення.

Поведінкою людини керували сили, які, на її думку, владарювали над нею. Це не лише світлі, добрі сили, але й сили злі, нечисті. Всі вони визначали передусім людську долю, її щастя, її життєву дорогу, на якій могло трапитися всяке. Зупинімося на поняттях і словах високого порядку, які хвилювали і хвилюють кожну людину за

[1] *Потебня А. А.* О мифическом значении... — С. 39—40.

всіх часів при її житті під сонцем. Здавна вважали, що існує якась вища сила (її звали Долею), і вона розподіляє між людьми життєві блага. Кожен просив у цієї сили своєї долі, частки від цих благ (звідси значення «вища сила або воля Божа, яка визначає все, що відбувається у житті», пор. у І. Цюпи: «Тільки глибоко десь, на дні дівочого серця, ятриться біль, що не знає вона отакого тихого людського щастя, що обікрадена злою долею її щира і вірна любов»). Про явно культове походження поняття *доля* (чогось надприродного, що, проте, супроводжує нас у повсякденні; про зв'язок Долі як міфічної живої істоти з іншими міфічними персонажами пише О. Потебня в іншій своїй праці «Про Долю і споріднені з нею істоти» — *Потебня А. А.* Слово и миф. — М., 1989. — С. 486—516) свідчать численні народні афоризми з цим словом: «Долі і найбистрішим конем не об'їдеш», «Своєї долі і конем не об'їдеш», «Доля карає й вельможного і незаможного (неможного)», «Доля не питає, що хоче, те й дає», «Зустріла мене доля серед чистого поля», «Лихая доля і під землею надибає», «Нема долі без солі», «Нема долі — пішла за водою», «Ніхто не знає, де кого доля чекає», «Пішов шукати по світах свою долю», «Ще ніхто не втік від своєї долі», «Як доля когось карає, то перше розум відбирає». Зокрема, у Панаса Мирного: «Доле моя, щастя моє! — притискуючи міцно до себе Галю, шепотів він [Чіпка]. — Коли б усі люди були такі щасливі, як ми з тобою, тоді б нам ще краще жилося... — Коли б же то, мій голубе! Що ж, коли їх доля так помежувала: одному дала багато, а другому — нічого... — Доля? Гляди лишень, Галю, чи доля то? Чи не самі люди, бува, й винні?..». Пор. ще контексти літературного походження, зокрема у Т. Шевченка:

Ой по горі роман цвіте,
Долиною козак іде
Та у журби питається:
Де та доля пишається?
Чи то в шинках з багачами?
Чи то в степах з чумаками?
Чи то в полі на роздоллі
З вітром віється по волі? —
Не там, не там, друже-брате,
У дівчини в чужій хаті,
У рушничку та в хустині
Захована в новій скрині.

Поняття й слово *щастя* етимологічно споріднене з долею. Це «добра (значна) частка (доля) чогось». Одвіку вважають, що щасливий той, кому випала добра, «нещербата» доля, до кого вона прихильна. Тому *щастя* і *доля* часто вживаються у народних висловах як семантичні варіанти-дублети: «Доля (щастя), мов трястя, кого схоче, того й нападе», «Без долі (щастя) й по гриби не ходять». Не випадково обидва слова виступають також синонімами, напр.: «Дівка не без щастя, козак не без долі» (приказка); «Кому щастя, тому й доля» (приказка); «О Боже мій милий! така твоя воля, Таке її щастя, така її доля!» (Т. Шевченко); «Як без щастя, як без долі в світі жити молодому!» (С. Руданський), «І рушник вишиваний на щастя, на долю дала» (А. Малишко). Як синоніми вони функціонують у персоніфікованих звертаннях до коханої, рідної людини — «доле моя, щастя моє!» (І. Нечуй-Левицький), «щастя моє! доле моя!» (Панас Мирний). Водночас між поняттями є й істотні відмінності. Якщо в одвічному уявленні народу доля може бути або гіркою, поганою, лихою, жорстокою, зловісною, клятою, немилосердною, суворою, трагічною, злою, «горбатою», «щербатою» (тобто нещасливою), або ж, навпаки, прихильною, доброю, ласкавою, милосердною, світлою, святою, то щастя — хоч і різним за станом виявлення, але завжди бажаним, жаданим (бо посланим тільки прихильною долею). Це завжди стан цілковитого задоволення життям, відчуття радості й душевної рівноваги (звідси, очевидно, й різні значення виразів *«випадати на долю»*, тобто «ставати неминучим», і *«випадає щастя»*, тобто «з'являється щаслива нагода, везе, щастить»). Особливо виразно це ілюструє такий контекст: « — І я був би радий, коли б се щастя на вашу долю випало. Тільки зумійте вдержать його в руках, бо воно мінливе, як шуми весняні» (М. Івченко). Вершиною блаженства стає неминучість щастя, хай і мінливого, але все одно доброї долі. Синонімія зазначених понять і слів сприяє об'єднанню їх у пару *щастя-доля (доленька)*: «Вік звікувала, щастя-долі не знала» (приказка); «Вміла мати брови дати, Карі оченята, Та не вміла на сім світі Щастя-долі дати» (Т. Шевченко); «Мати на світ родила, та щастя-долі не наділила» (Панас Мирний); «А вже кому на сім світі не талан, щастя-долі нема, то чи й купиш» (Ганна Барвінок); «Ніхто свого щастя-долі не вгадає» (М. Стельмах); «І зозулі кують, щастя-долю дають» (Григорій Тютюнник). Ці контексти ілюструють значення вказаного композита — «успіх, щаслива доля, добробут, радість у житті». Отже, *щастя-доля* за значенням ближче до слова *щастя*, що передає стан цілковитого задоволення життям, відчуття радості, якого зазнає хто-небудь від чогось (пор. у Т.Шевченка: «Спочивають добрі люде. Що кого втомило: Кого щастя, кого сльози, Всіх нічка покрила»). Доля ж у повсякденні передбачає для людини той чи інший хід подій у її житті, збіг обставин, напрям життєвого шляху, що ніби не залежить від її бажання, волі, тобто елемент фатуму таки для неї полишає, бо ж кажуть: «Дитина спить, а доля її росте». Відгомін міфологічних уявлень про долю-фатум позначився на семантиці слова, яку образно можна передати виразом «що кому судилося», пор. у Л. Глібова: «Зозуля Горлиці жалілась, Що доля їй недобрая судилась». Тому свідомо чи несвідомо, а кожний прагне прихильності долі, бо й народ сказав: «Не родись багатий та вродливий, а родись при долі та щасливий». Пор. також народнопісенну ілюстрацію О. Потебні: «Моя доля утонула, щастя се не верне», де долю поставлено у прямий зв'язок зі щастям[1].

[1] *Потебня А.А.* Слово и миф. — С. 489; див. ще: *Білоноженко В.М.* Щастя-доля // Культура слова. — № 12. — К., 1977. — С. 76—80.

Доля як найвища сила визначає те, що відбувається в житті не лише особи, але й суспільства. Отже, вона може передбачати або ні також внутрішню свободу, тобто волю. У цьому разі обидва концепти вступають у синонімічні зв'язки. Не випадково так багато маємо народних афоризмів, ключовими елементами яких виступають саме ці слова: «Яка воля, така й доля», «Де немає волі, там не буває й долі», «Без долі — як без волі», «У неволі нема долі», «Де воля, там доля», «Аби на волі, знайдемо долю». Оскільки одне передбачає інше, кажуть: «боротися за кращу долю», маючи на увазі передусім волю. Згадаймо відомий вірш Т. Шевченка «Ой, чого ти почорніло, зеленеє поле?..», де «вольная воля» і нещаслива доля виступають ключовими образами:

Ой, чого ти почорніло,
Зеленеє поле?
— Почорніло я од крові
За вольную волю.
Круг містечка Берестечка
На чотири милі
Мене славні запорожці
Своїм трупом вкрили.
Та ще мене гайворони
Укрили з півночі...
Клюють очі козацькії,
А трупу не хочуть.
Почорніло я, зелене,
Та за вашу волю...
Я знов буду зеленіти,
А ви вже ніколи
Не вернетеся на волю,
Будете орати
Мене стиха та орючи
Долю проклинати.

І доля, гірка чи щаслива, і спізнання щастя-долі, і воля як запорука «нещербатої» долі — всі ці уособлення (до них ще додамо пестливі форми на зразок *доленька, щастячко, воленька*) є відгомоном віри народу та його сподівань, що втілилися в ті чи інші мовні форми, а головне, в кров і плоть світоглядної етнокультури.

Щодо кожної окремої людини, то сподівання на дарунки долі, мабуть, закладені в нашому родовому коді. Якими б ми не були реалістами, нам не вдається зовсім відмахнутися від фатуму (долі), особливо з роками, коли стаємо вразливішими. Нагромаджується досвід, але хіба він звільняє людину повністю від страху? Бо добре ж як добре, а коли, не приведи, Господи, біда? Звернімо увагу, навіть з формального словникового тлумачення слово *біда* антонімічне слову *щастя* (отже, й складному *щастя-доля*) — «нещаслива пригода, пригода, що завдає кому-небудь страждання, нещастя, лихо». Мабуть, і зменшено-пестливі *бідка, бідонька, бідочка* постали від запобігання перед нею. Кажуть: «Бідонька за бідою!». Народ точно ставив діагноз можливому приходу біди: «Млин меле — мука буде, язик меле — біда буде». І все-таки, чому про біду часто говорять як про щось живе, майже реальне, пор.: «Як одна біда йде, то й другу за собою веде»; «Біда не сама ходить, а з дітками». Або ще: «Біда біду гонить», «Біда учить

розуму». Можливо, тому, що Біда у дохристиянських віруваннях — одна з персоніфікованих шкідливих вищих сил, окремий бог, демон (звідси «біда не приходить сама», «біда біду родить», «біда в хату, а господар із хати» та ін.). Вона не спить, а все пильнує поширитися, тиняється поміж людей, чинить їм збитки і доводить їх до гріха (звідси й народна порада «вхопи біду за хвіст і вдар нею об міст», як і вислів «вдарити лихом об землю». О. Потебня говорить: «Людина страждає, коли біда не спить; і їй стає легше, коли та засинає: «Біда не спить, а по людях ходить», «Коли спить лихо, не буди його»[1]. Як бачимо, біда й лихо виступають однорідними міфоконцептами. У цілому ж *біда, лихо, злидні* — все у багатобожних язичників, якими глибоко в душі ми є й досі, є злою силою (див. про це також у «Лісовій пісні» Лесі Українки). До речі, легкому візку на двох колесах, який у народі іменують *біда—бідарка—бідка*, назву, очевидно, дала також міфічна Біда, бо легким візок, вірили, є тому, що вона їхає його і, боронь Боже, поводитися з ним легковажно, — недалеко й до справжньої біди. Недарма кажуть: «Береженого і Бог береже».

Пізнання культурної історії свого народу через його мову особливо продуктивне, бо в кожному питомому народному слові закладено образ, який своїм корінням часто сягає у народну міфологію. Наприклад, уособлення понять *весна, осінь, зима, літо*, персоніфікація явищ природи породили мовні формули на зразок «весна прийшла», «літо відійшло», «зима стоїть холодна», «зима поле снігом вкрила» або пісенні образи на зразок «а вже весна, а вже красна», «стороною дощик іде», «туман поле покриває» чи народні афоризми «весна кличе в поле», «летить літечко на крилах», «осінь іде й за собою зиму веде», «цвітна зимка впала», «скільки хмара не стоятиме, а зсунеться» тощо. Народна міфологія залишила незгладний слід у слові і в глибинах усної народної творчості. Більше того, міфічна словесна творчість, за переконанням О. Потебні, не припинилася і в наші дні (тобто в період наукового пізнання природи слова). «Створення нового міфу полягає в створенні нового слова, — говорить він, — а ніяк не в забутті значення попереднього»[2]. Сама ж наша «наука в своєму нинішньому її вигляді не могла б існувати, — вважає вчений, — якби, наприклад, порівняння душевних порухів з вогнем, водою, повітрям, всієї людини з рослиною і т. д., що залишили ясний слід у мові, не набули для нас значення тільки риторичних прикрас або не забулися зовсім»[3].

[1] *Потебня А. А.* Слово и миф. — С. 479.
[2] *Потебня А.А.* Эстетика... — С. 439.
[3] Там само. — С. 171.

МОВНІ ОДИНИЦІ — ЕТНОСИМВОЛИ

Поступ етносоціуму невіддільний від становлення його мови як основного виразника духовних потенцій етноспільноти і водночас показника рівня її культурного розвою. І не біда, що багато чого в мові стерлося, часом і внутрішній образ того чи іншого питомого слова не завжди вдається точно встановити. Мовна одиниця продовжує виконувати свою основну функцію — об'єктивувати думку, актуалізувати її, бо вже сам звуковий комплекс першої, як говорить О. Потебня, «стає натяком, знаком колишньої думки»[1].

Однаково продуктивними є як шлях від образу до пізнаваного, так і зворотний шлях від пізнаваного до образу. За О. Потебнею, образ слова — це його знак, символ, звідки постає уявлення, внутрішня форма. Так чи інакше, образ у слові — це щось нерухоме, на відміну від значення, яке завжди змінне, тому часто відмінне від образу. Як говорить О. Потебня, «значення щодо образу є завжди щось інше, часто навіть неоднорідне»[2], тому й розуміємо у слові значення і уявлення як внутрішній знак першого[3]. Саме уявлення в слові найчастіше й буває затемненим, що спричиняє до виникнення нових образних значень слів. Цитуючи О. Афанасьєва, О. Потебня зауважує, що «слово й вираз від початку були уподібненням і мали лише поетичний символ»[4]. Це можна пояснити міфічною природою людського милення, що на перших порах ігнорувало мислення наукове, тому породжувало прості поетичні пояснення тих чи інших явищ на зразок «хмара — це камінь, гора», а «душа — це дихання, пар, дим, вітер»[5]. Людина називала спочатку близьке, що саме по собі було міфом. Але останній, у свою чергу, ставав матеріалом для інших міфів, в основу яких лягали явища більш вражальні, отже, здебільшого релігійні, божественні. Небесна хмара ставала земною коровою, а між небесним вогнем і земним встановлювався чіткий зв'язок. Тим самим земне сходило з небес[6], бо небесне вражало, лякало, часом приголомшувало.

Міф складається з образу й значення, зв'язок між якими не доводиться, а приймається на віру. У міфі образ та значення нетотожні, існує інакомовність образу, який суб'єктом не усвідомлюється, бо сам цілком (не розкладаючись) переноситься в значення[7].

[1] *Потебня А.А.* Эстетика... — С. 306.
[2] Там само. — С. 367.
[3] Там само. — С. 300, 418.
[4] Там само. — С. 430.
[5] Там само. — С. 447
[6] Там само. — С. 448.
[7] Там само. — С. 432.

Взагалі міф є поетичним словесним твором[1] і все словесне в міфології поетичне. Поетичність як така є образністю у слові, отже внутрішньою формою, що не виключає ні релігійного, ні філософського, ні історичного змісту[2]. О. Потебня вважає, що міфотворчість у слові з часом не припиняється. «Створення нового міфу полягає в створенні нового слова»[3]. Разом з тим поява наукової метафори означає зникнення міфу[4], бо на відміну від міфічного поетичне мислення виокремлює, в свою чергу, наукове, зокрема аналіз і критику[5]. Поетичне мислення передбачає значення мовної одиниці як реалізацію образу, бо «всяке розуміння слова є певною мірою нове його усвідомлення, і всяке слово як дійсний акт думки є точним показником ступеня розвитку думки»[6], і поетичної зокрема.

Взагалі слово як таке є найбільш явним для свідомості показником здійснення акту пізнання[7]. Отже, мовна одиниця як продукт міфічного мислення стає водночас об'єктом наукового аналізу. Як зазначає О. Потебня, мова «розвинулася з міфів, утворених за допомогою слова. Міф подібний до науки в тому, що й він постав через прагнення до об'єктивного пізнання світу»[8].

Оскільки в основі мовної одиниці лежить чуттєвий образ як вихідна форма думки, то в слові від природи закладено простір для поетичного образу, який проходить дві стадії втілення — власне створення і користування ним, тобто його реалізацію. Оскільки образність закладена в самій мові, потреба виходити з образу, відштовхнутися від нього є завжди. При кожному новому слововживанні відбувається взаємодія внутрішнього образу і значення як реалізації першого. Частота вживання, зокрема у результаті поетичного перетворення думки, забезпечує створення порівняно широкого значення за допомогою одиничного обмеженого словесного образу (знака)[9]. Інакше кажучи, словесні шедеври поетичної творчості (як витвори автора, так і тих, які — іноді впродовж багатьох століть — використовують у власній інтерпретації ці перлини) створюються за допомогою конкретного образу, вираженого в слові. Одним із прикладів цього можуть бути так звані «затемнені» образи «Слова о полку Ігоревім». Оскільки це твір поетичний, у ньому може йтися і про образи передусім поетичні. Але незрозумілість деяких з них пояснюється насам-

[1] *Потебня А. А.* Эстетика... — С. 433.
[2] Там само. — С. 460.
[3] Там само. — С. 439.
[4] Там само. — С. 434.
[5] Там само. — С. 420.
[6] Там само. — С. 442.
[7] Там само. — С. 446.
[8] *Потебня А.А.* Мысль и язык. — С. 121.
[9] *Потебня А.А.* Эстетика... — С. 333.

перед затемненістю власне словесного образу, тобто уявлення в слові внутрішньої форми останнього.

Реконструюючи деякі образи легендарного «Слова», В. Скляренко приходить, на наш погляд, до несподіваних, проте переконливих висновків. Скажімо, в основі праслов'янського врѣмя прийнято вбачати внутрішній образ «час, період», хоч, пов'язуючи його з *vьrteti, приходимо до асоціації з *verteno «веретено», а, пов'язуючи з *verme, до «обертання, чергування дня і ночі, пір року». Як відомо, на вірьовці, мотузові наші предки в'язали вузлики, що символізували часові періоди (дні, місяці, роки). Мотуз перетворювався у своєрідний ланцюг, який поступово, з плином часу розпростувався, розмотуючи так звані часові роки, тобто часові періоди, позначені на ньому. Це дало підказку одному з етимологів, Й. Зубатому, пов'язати слово врѣмя не з дієсловом *vьrteti «вертіти, повертати», а з дієсловом *verti «зв'язувати, зав'язувати», тим самим вбачати в названому слові глибинний образ «в'язання». Пристаючи до цієї версії, В. Скляренко витлумачує один із поетичних образів «Слова» — «меча времены чрезь облаки» не виразом «кидаючи тягарі (чи громаддя) через хмари (облаки)», як більшість тлумачів-перекладачів, а виразом «метаючи «времена» через хмари»[1]. Автор «Слова» цим хотів, можливо, через образ мотузу з часовими вузлами поетично передати нетерпеливі й погрозливі нагадування Ярослава Осмомисла своїм сусідам-князям, супротивникам-правителям про скінчення відведеного їм часу («скончаниє временѣ») на той чи інший його ультиматум. До речі, відгомоном у мові колишнього «кидати мотуз із часовими вузлами під ноги кому-небудь» як рішуче нагадування про щось, пов'язане з визначеним часом, можна вважати вислови *знаходити час, втрачати час, давати час* тощо — кальки з відповідних давньоруських словосполучень (пор. ближчі до оригіналу рос. *находить время, терять время, давать время*). «Врем'я» тут вказує на колись явно конкретний предмет з часовим значенням, пор. ще модифікації цього образу в народному та авторському виразах: «Прийде врем'ячко — достигне яблучко і само відпаде» (прислів'я); «Дівчино-серденько! Жартуй, поки є врем'я» (Є. Гребінка). Для наших предків просторове (зміна дня і ночі через схід і захід сонця, «народження» нового місяця, «вмирання» й «народження» сонця, пов'язані зі змінами пір року) втілювалося в «упредметнення» часовідліку (мотуз-ланцюг-вервечку із зав'язаними на ньому вузликами, який можна було метати, кидати, давати, губити, знаходити тощо). Звідси час-«врем'я» може бути наявним або відсутнім, може рухатися й зупинятися, приходити і т. ін.,

[1] *Скляренко В.Г.* «Темні місця» в «Слові о полку Ігоревім»//Мовознавство. — 1999. — № 6. — С. 10—11.

що є одним із свідчень розвитку людського мислення від конкретного до абстрактного й підтверджується усталеними формулами.

«Народне життя, — говорить О. Потебня, — відбувається в «Я», для якого все плинне є зовнішність»[1]. Реконструювати той чи інший поетичний (особливо традиційний) образ без урахування цієї обставини важко, а часто й неможливо, оскільки образ (або єдність образів) у поетичному творі не лише співвіднесений з образом-уявленням у слові, а часто й дорівнює уявленню (отже глибинному образу) в ньому. У цьому контексті особливо увиразнюються традиційні епітети, що характеризують власне слово — *влучне, точне*, а також глибина визначення О. Потебнею поетичної правди як влучності слова, здатності чи нездатності викликати в думці певне значення[2]. Поетична природа слова криється в етномовній пам'яті, а коріння його метафоризації — в глибинах національної свідомості. Все це виступає передумовою витворення як шедеврів поетичного фольклору, так і великих зразків авторської національної мовотворчості. Скажімо, прислів'я як народний поетичний образ є завжди точним відтворенням дійсності, хоч це передусім інакомовлення в широкому розумінні слова, тобто завжди інше й більше, ніж у ньому міститься. Словесна форма прислів'я як образно-поетичного вислову є зовнішньою його оболонкою, знаком. Внутрішня ж форма прислівного виразу — це його глибинне уявлення, образ (або єдність образів) як збудник колишньої думки і водночас актуалізатор нових смислів. Поетичний образ як елемент-зв'язка між зовнішньою формою і значенням створює передумови того, що перед нами у прислівному поетичному творі постає символіка невизначеного ряду подібних життєвих обставин і водночас потенційний збудник пов'язаних із ними почуттів і образного мислення. Саме переносність (метафоричність) прислівного поетичного образу забезпечує щоразу художнє одкровення і водночас художню типовість. О. Потебня наводить прислів'я «не було снігу, не було сліду», зауважуючи, що зовнішньою його формою виступає комплекс звуків, розмір і найближче значення, а внутрішня (образно-поетична) форма реалізується при вживанні[3].

Поетичний образ щоразу застосовується, «приміряється» «до слова кажучи, прикладаючи», отже стає прикладкою, притчею (тут до речі нагадати традиційні вислови «не до вас приміряючи», «ні до ладу, ні до прикладу», вживані зазвичай щодо усталених народних характеризувальних зворотів).

Інше прислів'я «під лісом бачить, а під носом не бачить» О. Потебня наводить для підтвердження одного з можливих внутрішніх

[1] *Потебня А.А.* Эстетика... — С. 250.
[2] Там само. — С. 366.
[3] Там само. — С. 310.

його смислів, зокрема, чим людина може цікавитися (отже, й що аналізувати) насамперед. Предметом її зацікавлення спочатку радше виступають речі далекі, наприклад, вона може заносити у літопис воєнні подвиги і т. ін., а потім, значно пізніше, починає цікавитися звичними для неї побутовими явищами: спочатку — що таке сонце, блискавка, хмара, а потім уже — що таке домашнє вогнище, зелене дерево тощо. Але при цьому віддалене пояснюється близьким, бо воно часто повторюване, враження від нього більш розчленоване[1].

«Ліс» як щось більш віддалене, часто непевне, навіть нечисте (кажуть: «Єден дивиться до ліса, а другий — до біса») протиставляється «домові», близькому й рідному для людини, бо «дім на чотирьох ногах». О. Потебня звертає увагу на усталений зворот «як у лісі» (тобто «не дома, не з близькими, не з дружнім оточенням») на противагу типовому «я тут дома (як дома, удома)»[2]. Недарма ж про бездомного, безрідного, самотнього кажуть: «У лісі родився, нічого не знає». Або ще: «Як у лісі гукнеш, так і одгукнеться», тобто «як ти з людьми (оточенням) поведешся, так і вони з тобою», від цього залежить, чи ти «будеш людиною серед людей чи вовком у лісі».

Водночас О. Потебня застерігає: «Думка, що все те, до чого застосовувалося образне прислів'я протягом століть, міститься в ньому самому, — не менш казкова, ніж перетворення віршового розміру на сокола, що краде божественний напій». Дослідник дозволяє собі вигукнути: «Адже нас багато, а тлумачений нами образ один!»[3].

Справді, властивість будь-якого поетичного твору — відносна непорушність образу і змінюваність його значення (при використанні «до слова» розуміння щоразу оживає). Отже, прислів'я як поетичний образ однаковою мірою твір і діяльність (доти живе, доки в етнопам'яті не стираються риси, з яких складається образ). Тому О. Потебня радить розрізняти дві сторони поетичних творів: образ і значення[4]. При цьому троп він іменує стрибком від образу до значення[5], яке в поетичному творі зазвичай називають ідеєю[6].

Постає питання символізації, інакомовності, характерної для народних прислів'їв, пісень, казок тощо. Символізації зазнає звичайно значення слова через узагальнення його внутрішнього образу, тому символи завжди мають щось спільне з тим, що вони символізують. Символ щодо означеного, за О. Потебнею, сприймаємо з трьох поглядів[7]. Найглибиннішою природою символіки є порівняння або зіставлення предметів, а потім уже їхніх образів (*дівчина-калина, дівчина*

[1] *Потебня А. А.* Эстетика... — С. 447
[2] Там само. — С. 300.
[3] Там само. — С. 331.
[4] Там само. — С. 375.
[5] Там само. — С. 421.
[6] Там само. — С. 310.
[7] Там само. — С. 222—224.

[червона], як калина, дівчина розквітає калиною). В основі будь-якого зіставлення лежать асоціативні зв'язки (у вищенаведеному прикладі це колір (червоний) і пора (молодість), характерні для природи людини і рослини). Якщо, скажімо, риба асоціюється з водою, то можливі два варіанти поєднання цих концептів — *риба з водою* або *риба у воді* (коли йдеться про природний стан існування риби) і *риба без води* (коли такий стан порушується), тому кажуть: «Велика риба в великій воді сидить або «Почуває себе, мов риба у воді». На цій основі ґрунтуються пісенні образи, що передають або природний стан людини (її душевної рівноваги), або ж стан душевного неспокою, пор. цитації О. Потебні із фольклорних записів Я. Головацького: «Жили б ми, серце моє, як риба з водою», «Ой як тяжко на безводьї рибі почувати, Без милого на чужині тяжче проживати»[1]. Згадаймо примовку: «Ми з тобою, як риба з водою: [я на лід, а ти під спід]». Символізований асоціативний зв'язок, закладений в образі «риба з водою», передбачає не обов'язково злагоду, любов закоханих чи рідних, близьких людей, а іноді просто певну зумовленість якогось тісного зв'язку, чийогось єднання, напр.: «Козак з бідою, як риба з водою» (прислів'я), «Ви з книжками, як риба з водою» (І. Нечуй-Левицький).

Асоціативне уподібнення реалій чи явищ природи до фактів життя і діяльності людини стає основою для символізації розладу людини з природою, яка є байдужою до людських станів. Звідси розлив води символізує горе людини, замуленість водоймища чи лугу — нещасливий шлюб, а гасіння пожежі — утішання в горі[2]. Каламутна (сколочена) вода — ознака нещасливого кохання, людських злих навроків: «Гей, сірі гуси воду сколотили, Вражі люди дівчину відбили» (пісня). Тиха вода (підступна, руйнівна, та, що «береги рве», «береги ламає») символізує розлуку, нерозділене кохання: «Тиха вода, тиха береги зриває, Лихая година з пари розлучає», «Гиля, гиля, сірі гуси, на тихую воду, Кличе козак дівчиноньку к собі на розмову. — Порадь мене, дівчинонько, як рідная мати, А чи мені женитися, а чи тебе ждати?» (пісня), пор. ще варіант: «Тече річка невеличка з вишневого саду, Кличе козак дівчиноньку собі на пораду» і т. д. (всі наведені вище уривки взято з пісень у записах С. Тобілевич). Бистра вода теж не сприяє щасливому коханню: « — Ой плили качата бистрою водою, Немає, дівчино, правдоньки з тобою» (там само). Взагалі вода у піснях частіше пов'язується з нещасливим коханням, безщастєм, див. напр., пісні у записах С. Тобілевич «А у полі верба, під вербою вода» або «Ой на ставу, на ставочку пливуть качки в три рядочки», де є такі рядки: «А я живу в Божій карі, не дав мені Господь пари».

[1] *Потебня А. А.* Эстетика... — С. 245.
[2] Там само. — С. 248.

Берег (а також луг) теж виступає ворогом щасливого кохання, про що побіжно зауважує О. Потебня, але в нього наводяться приклади символізації берега (також облогу) як побутового ворога (між ними він виставляє знак =), напр.: «Ой колись були ярі та пшениці, а тепер облоги; Ой колись були вірні сусідочки, а тепер вороги»; «Посіяла-м ружу круту межи берегами: Ой тяжко мені жити меже ворогами!» (з пісень у записах Я. Головацького)[1]. Ми ж звернімо увагу на асоціацію берега-лугу з несуджeним, який, зрештою, з друга перетворюється на ворога: «Ой піду я не берегом-лугом, Зустрінуся з несуджeним другом. — Здоров, здоров, несуджений друже, Любилися ми з тобою дуже! Любилися, як голубів пара, Розійшлися, як чорная хмара» (пісня в запису С. Тобілевич). З цієї пісні очевидно, що берег-луг для дівчини був колись місцем щасливих зустрічей з коханою людиною, але не став знаком, символом щастя, тому тепер дівчина обминає це місце (пор. тут «піду не берегом-лугом» — «зустрінутися з несуджeним другом»). Яскравим прикладом образу-символу «розлучної» тихої води може бути відома пісня у запису С. Тобілевич «Ой тихо, тихо Дунай воду несе», де героїнею виступає зведена вдовиним сином дівчина (образ «косу чеше» символізує втрачену дівочу честь).

Як бачимо, та чи інша пісня як продукт народної творчості може бути розчленована на складники з метою пояснення образів, про що зауважує й О. Потебня[2]. Це може бути зайвим підтвердженням, що поезія (мистецтво), як і наука, є тлумачення дійсності, її перероблення для нових, складніших, вищих цілей життя[3], життя духовного, внутрішньо-психологічного.

Другою природою символізації, на відміну від порівняння (зіставлення), є протиставлення, зокрема, за О. Потебнею, протиставлення символу предметові, напр.., з одного боку, голуби та їхнє літання, а з другого, — літа та їхній швидкий плин, як у пісні «Ой по горі по крутії голуби літають» у різних її записах, пор.: «Над горою високо голуби літають: Я розкоши не зазнала, а літа минають»; «Понад гору високую голуби літают: Я розкоши не зазнала, літа се минают...» (у записах Я. Головацького); «Ой по горі по крутії голуби літають, Не зазнала розкоші — вже й літа минають» (у записах С. Тобілевич). О. Потебня зауважує, а в іншому своєму творі наполягає, що високе літання птахів має смисл нічим не обмежуваної свободи[4]. При цьому розкоші теж символізують свободу, привілля для людини, як і високий політ птаха. Хоч, на наш погляд, тут не слід ігнорувати різновиду птахів, про яких ідеться, — голубів. Як зауважує М. Костомаров, голуб для українців є символом любові в усіх її різновидах і проявах

[1] *Потебня А. А.* Эстетика... — С. 251.
[2] Там само. — С. 243.
[3] Там само. — С. 339.
[4] Там само. С. 223—224, 247.

(«кохаються, як голубів пара», «мій миленький, голубоньку сивенький!», «братоньку мій милий, голубоньку сивий!»)[1]. Оскільки в зазначеній пісні предметові протиставляється символ саме у вигляді голуба, не виключено, що в поняття «розкоші» включається й символіка любовних почуттів, тобто в пісні може йтися й про те, що героїня не встигла зазнати щастя в коханні, а літа (молоді, звичайно) минають безслідно (згадаймо у Т. Шевченка: «А літа стрілою Пролітають, забирають Все добре з собою»). Взагалі голуби в народній свідомості є благовісною птахою, недарма кажуть: «Голуби воркують — буде тепла, гарна днина», «Де водяться голуби, там хата не горить».

Виразним протиставленням рослинних образів для увиразнення жіночої долі є концепт *жито (пшениця) / трава (блавати)* і *жито / пшениця*, про які О. Потебня говорить у своїй рецензії на збірник пісень Я. Головацького, пор.: «Посію я жито — трава зеленая; Цим то, Боже, твоя воля, що я нещасная»; «Сіяла пшеницю, вродили блавати; Ой кого я вірно люблю, трудно занехати». Образ «не родиться жито (чи пшениця)», а тільки «трава зеленая» символізує обмануті дівочі надії щодо кохання (хлопець не кохає, а дівчина не може його забути). Натомість протиставлення образів жита і пшениці («посіяла жито, вродила пшениця») мало б символізувати виправдання дівочих сподівань (пшениця краща, ніж жито), проте наступні рядки пісні («чи то ж, Боже, така воля, що нещасна моя доля?») цьому суперечать. О. Потебня підозрює, що при записах народних пісень етнографами трапляються явні зшивання, що призводять як до алогізмів змісту, так і до порушень віршованого розміру пісні[2]. В одній із пісень у запису С. Тобілевич жито й пшениця як символи вірного кохання протиставляються розлогам на місці засівання цими злаками як символу розбитого кохання стараннями лютих ворогів: «Ой де було жито, де була пшениця, там тепер розлоги, А де було вірне кохання, там тепер вороги».

Нарешті, третім підґрунтям для символіки виступають причинові відношення, які теж постають із порівняння[3]. Багаті на це народні повір'я. Скажімо, блискавка порівнюється з птахом, що дає потім підстави приписувати птахам, зокрема дятлові, певні властивості блискавки (існує повір'я, що дятел знає і користується розрив-травою або розрив-каменем)[4]. У росіян, як відомо, є повір'я, що розрив-трава, зібрана на Івана Купала, здатна розламувати будь-які запори й замки. А під словом «блискавка» у народі розуміють розрив хмар, який відбувається задля того, щоб архангел Гавриїл (раніше Перун) бачив, де ховається чорт, і стежив за напрямом пущеної стріли. Чи

[1] *Костомаров М. І.* Зазнач. праця. — С. 88.
[2] *Потебня А. А.* Эстетика... — С. 241—243.
[3] Там само. — С. 224.
[4] Там само. — С. 448.

не тому грім символізує слово, а блискавка, тобто громовий удар, — діло?[1]. Інший прилад. Сонце здавна сприймалося як велике коло або палаюче колесо. І, навпаки, в запаленому через тертя земному колесі вбачали певні властивості сонця. За повір'ям, сонячні колеса вказують на добрий урожай (кажуть: «Сонце в кругах — до урожаю»). Особливо виразно постають причинові відношення у символіці хвороб і одужання. Скажімо, бешиху слід лікувати вогнем або предметом (скажімо, ганчіркою) червоного кольору, бо бешиха (рожа, вогнець) у мові зближується з вогнем і червоним кольором[2]. Не випадково постали народні повір'я про легендарний вогнистий цвіт папороті, який нібито з'являється тільки на Івана Купала, і той, хто його зірве, буде ясновидцем. Повір'я ці також пов'язані з культом сонця як символом та джерелом життя природи й людини.

Етносимволіка на мовному тлі — перспективний шлях дослідження глибин національної мови, співвідношення словесного образу з образом поетичним, взагалі образної природи самої мови. «Тільки з погляду мови, говорить О. Потебня, можна впорядкувати символи у відповідності зі світоглядом народу»[3]. Найкращі зразки цього демонструє нам сам великий мовознавець.

[1] *Потебня А. А.* Эстетика.... — С. 246.
[2] Там само. — С. 224.
[3] Там само. — С. 225.

Розділ 3. НАЦІОНАЛЬНА МОВА. ІДІОЛЕКТ. КУЛЬТУРА

Наша дума, наша пісня
Не вмре, не загине...
Т. Шевченко

Нема в світі,
як своя країна
Прислів'я

Мова є не лише вмістищем і виразником предметів і явищ об'єктивного світу, але й засобом його інтелектуального перетворення. Між ладом мови, вважав В. фон Гумбольдт, та успіхами в інших видах інтелектуальної діяльності існує безперечний взаємозв'язок. На його думку, цей зв'язок криється в животворному віянні, яке мовотворча сила через акт перетворення світу на думки, що здійснюється в мові, гармонійно поширює на всі його сфери[1]. Хоч мова як загальнолюдський феномен — організм функціонально-універсальний, форми його вияву різні, і кожний народ у власній мовотворчості йде своїм шляхом, часто неторованим і тернистим. При цьому кожна мова по-своєму неповторно відбиває суть людської мови взагалі[2]. Відбиття єдиного об'єктивного змісту різними національними формами — явище значно складніше, ніж звичайне співвідношення змісту і форми. Різні позначення світу речей у різних мовах — це й певною мірою різне його бачення різними народами. Тому інтелектуальна самобутність народу значною мірою відбивається в його мові[3].

Інтелектуальна діяльність етносу допускає в його мову тільки ті форми, які відповідають, з одного боку, його духовним запитам, а з другого, — не порушують усталеного ладу мови. Мовна система приймає у своє лоно символізовані відчуття, споглядання, уявлення і дає їм друге існування, вище, ніж їхнє безпосереднє наявне буття[4]. Як би

[1] *Гумбольдт В. фон.* О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. — М., 1984. — С. 67.
[2] *Манакин В.Н.* Основы контрастивной лексикологии: близкородственные и родственные языки. — Киев: Кировоград, 1994. — С. 23—24.
[3] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. — Философия духа. — М., 1977. — Т. 3. — С. 295.
[4] *Гумбольдт В. фон.* О различии... — С. 68.

ми не розмежовували інтелектуальну діяльність і мову, насправді такого поділу не існує. Щодо мовця, яким виступає як індивід, так і цілий народ у своїй мові, то остання є немовби зовнішнім виявом його духу — «мова народу є його дух, а дух народу є його мова»[1]. Оскільки ж дух національної мови виявляється у єдності (синтезі) суб'єктивного з об'єктивним, у самовираженні суб'єктивного через значення, спроектоване на об'єктивне, народ, творець мови, виступає щодо неї сутнісною об'єктивністю, а індивід, реалізатор та інтерпретатор мовної системи, — суб'єктивністю. У результаті тісної взаємодії мовотворчості народу та мовотворчості індивідів у мові об'єктивуються певні суб'єктивні за своєю природою нові мовні факти.

ЛЕКСИЧНА ПІДСИСТЕМА МОВИ І ЗНАЧЕННЯ МОВНИХ ОДИНИЦЬ

Знакову систему — мову — утворюють матеріально-ідеальні одиниці — єдності означувача та означуваного, які прийнято іменувати словами, комплекс яких, у свою чергу, сприймається мовною свідомістю і відтворюється у тій чи тій єдності етномовних знаків як об'єктивний порядок дійсних чи уявних речей. Тому й сама мова є системою, підвладною лише своєму власному порядкові[2]. Інакше кажучи, об'єктивний порядок речей довкілля через посередництво свідомості об'єктивує і порядок мовних одиниць. Як живий організм мова оперує ними у часі й просторі, тому їхня уявна безсистемність (на тому чи іншому рівні) у синхронії виявляє системність у діахронії і навпаки. Ф. де Сосюр зазначав, що мова всюди і завжди «постає у вигляді взаємозумовлених елементів системи»[3]. Стосовно лексики це означає, що кожне слово мови прямо чи опосередковано пов'язане з іншими її словами. Як відбиток речової і поняттєвої сутностей будь-яке з них водночас виступає лексико-семантичною та лексико-граматичною сутністю. Тому становлення і лінійний «рух» слова можна позначити рядом: річ-реалія (у позамовній дійсності) — поняття (у мовній свідомості людини) — слово (лексематична одиниця, термін А. Уфімцевої) — слово (лексико-семантична одиниця) — слово (лексико-граматична одиниця). Звичайно, слова — не лише мовні знаки реалій і відбитки понять про ці реалії, але й знакове втілення складної системи співвідношень між реальними речами, що перетворюється на не менш складну систему відношень між поняттями, які (відношення) є більш-менш адекватним відбиттям першого. При цьому не забуваймо, що й мова як система, і слово як елемент цієї системи, у свою чергу, виступають реаліями дійсності, які мають свої прототипи-поняття у людській свідомості. Тому уточнюючи поняття самого слова, даючи йому визначення і вивчаючи його зв'язки з іншими мовними одиницями — фонемою, морфемою, реченням, текстом, — тим самим поглиблюємо знання не лише про мову як людський феномен, як систему знаків, але й про саму дійсність[1]. Оскільки слово — це основна структурно-семантична одиниця мови, план вираження якої репрезентує лексема, план змісту — семантема, а план граматичної форми — словоформа, то системність лексичних одиниць можна розглядати принаймні в трьох аспектах — лексематичному, семантичному, граматичному. При цьому виходимо з того, що мовна система загалом — це «система систем», чи «система підсистем», тобто локальних систем. До останніх якраз і належить лексична система мови, хоч локальною називаємо її умовно, як частину макросистеми, що займає чи не центральне місце в ній.

Лексематичний аспект. Лексичний склад мови репрезентує зазвичай загальномовний словник. Хоч який би великий був він за обсягом, та всього лексикону тієї чи іншої мови в цілому ніякий словник охопити не може. Проте прийнято вважати, що більш-менш повний словник мови включає (принаймні прагне до цього) майже всю загальновживану лексику мови, що становить як активний, так і пасивний лексикон високорозвиненого мовного колективу. Опис лексики у такому словнику має, як спочатку здається, суто інвентаризаційний характер, і ознакою його системності виступає передусім абетковий принцип розміщення слів реєстру. Але все це тільки на перший погляд. Щодо чіткої системи всієї сукупності лексики мови існують полярні думки — повне її заперечення, коли говорять навіть про «хаос лексичного руху»[2] з огляду хоч би на недостатність досліджень його закономірностей, і, навпаки, визначення більшої чи меншої стрункості лексичної системи[3], що, у свою чергу, становить єдність лексематичної (номінативної) підсистеми (вокабуляра) і лексико-семантичної (значеннєвої, смислової, змістової) підсистеми мовних одиниць (ієрархічно впорядкованого зібрання їх лексичної семантики). Таку єдність слід розуміти як органічну взаємодію тісно пов'язаних між собою лексематичних і лексико-семантичних полів, що перекривають

[1] *Гумбольдт В. фон.* О различии... — С. 68.

[2] Ф. де Сосюр оголошує це прерогативою внутрішньої лінгвістики, на відміну від зовнішньої, яка почуває себе стиснутою лещатами систем (*Сосюр Ф. де.* Зазнач. праця. — С. 36).

[3] Там само. — С. 155.

[1] Пор.: *Ахманова О.С.* Очерки по общей и русской лексикологии // Общее языкознание: хрестоматия. — Минск, 1976. — С. 373.

[2] *Ожегов С.И.* Лексика. Лексикология. Лексикография. Культура речи. — М., 1974. — С. 47.

[3] *Лешка О.* Иерархия ярусов строя языка и их перекрывания // Единицы разных уровней грамматического строя языка и их взаимодействие. — М., 1969; Общее языкознание: внутренняя структура языка. — М., 1972. — С. 394–455.

одне одного. Серед численних визначень системи як такої і мовної зокрема поділяємо те, у якому її вважають механізмом, усі частини якого діють узгоджено, у взаємозв'язку, функції одних елементів залежать від функцій інших елементів[1]. Це зумовлюється закономірним розвитком природи і суспільства, іншими словами, системним характером руху дійсних речей, який через посередництво людської свідомості перетворюється на поступальний, упорядкований, регульований внутрішній рух мовних одиниць, передусім лексичних.

Мову не можна розглядати поза контекстами — соціальним, історико-культурним, інтелектуальним, власне лінгвальним. Залежність від цих контекстів — універсальна характеристика високорозвиненого мислення, спрямованого на безкінечне пояснення мовними засобами окремому носієві мови (мовній особистості) глобальної конситуації — світу (і ширше — космосу). На гіпотетичного мовця спрямовані об'єктивовані мовні одиниці, які фіксує зазвичай словник (мова взагалі), а реальний мовець привласнює їх для власного разового самовираження (мовлення тут і тепер). Словник фіксує типові мовні факти, тобто об'єктивує суб'єктивне. Унаслідок цього єдиний, індивідуалізований, персоналізований об'єкт пізнання, виділений із класу однорідних предметів (скажімо, рідин), наявний тут і зараз (напр., вода, яку спостерігаємо в річці, тобто локалізуємо в просторі й часі), узагальнюється, об'єктивується у відносному мовному просторі, обрамленому заданими часовими межами з метою подачі самодостатньої інформації про нього. Причому на рівні слововживання інформаційна означеність/неозначеність так чи інакше реалізується за рахунок контексту, на рівні ж словника означеність набирає зримих об'єктивованих рис з огляду на широку лінгвальну конситуацію (її створюють тлумачення, ієрархія значень, типові слововживання, система стилістичних та інших маркерів, граматичні характеристики тощо). Саме категорія означеності лексичної одиниці забезпечує їй місце в системі подібних лексем, на відміну від системи відмінних мовних одиниць. Скажімо, спираючись на рідинну природу води, визначаємо її або як певну хімічну сполуку, на відміну від інших сполук цього класу, або як рідинну масу і рідинну поверхню річок, морів, океанів, або як природну лікувальну мінеральну рідину. Тим самим відмежовуємо її від інших рідин — молока, нафти, спирту тощо, а тим більше від інших предметних слів і ширше — різнорідних наймень, з якими слово *вода*, проте, вступає у певні зв'язки на рівні лексичної (часто усталеної) сполучуваності: *молоко, як вода; як у воду дивитися, тече вода, плисти за водою, прозора вода (чиста вода), жива (цілюща) вода, свята вода, воду варити, вода з джерела, з роси й з води, лікуватися на водах.* Саме здатність до сполучуваності з іншими словами максимально матеріалізує значущість лексеми в мові, а також забезпечує її подальше переосмислення.

[1] *Сосюр Ф. де.* Зазнач. праця. — С. 95–96; *Ожегов С. І.* Зазнач. праця. — С. 47; пор. ще: *Баран Я.А.* Фразеологія в системі мови. — Дисертація... д-ра філол. наук. — Івано-Франківськ, 1998. — С. 179–299.

Образність як шлях до переосмислення мовної одиниці — це результат здатності мови створювати образи із сполучення слів, все одно, образних або безóбразних[1]. Зміщення образу в тому чи тому слові є лише ознакою глибшого пізнання поняття про певну реалію, тобто елементом вічного руху пізнання досі не пізнаного. Тому слід визнати, що жодне слово у словнику не відтворює поняття в усій його можливій повноті, а лише конструює загальний абстрагований його образ. Пізнати всю сутність життя слова (ні в синхронії, ні тим більше в діахронії), як і поняття, що його позначає слово, неможливо. Та це й не дивно, адже «наша мова — яскравий вираз всього того, що нас вражає, що ми почуваємо, про що ми думаємо-гадаємо, того, що ми звемо духом або душею»[2]. Не випадково пізнання слова завжди йшло в двох напрямах — або від речі до знака (становлення системи), або від знака до речі (пошуки етимона, словесного образу, внутрішньої форми слова). Пізнання ж поняття також відзначається двобічним рухом, але в різні часи різним — якщо досі людина пізнавала, скажімо, воду на шляху від сприйняття її як природної стихії до наукового визначення її хімічної формули, то тепер вона здійснює спроби пройти цей шлях у зворотному напрямі. Можливо, це шлях людини до самої себе, свого власного духу і духу рідної мови? Принаймні етнолінгвісти сходяться на думці, що мова — це форма людської поведінки, яка виявляється в мовленнєвій діяльності, в конкретних актах і ситуаціях мовленнєвого спілкування[3]. До того ж коли згадати відому думку В. фон Гумбольдта, що мова завжди втілює в собі своєрідність цілого народу, то вона може бути надійним шляхом до самопізнання не лише для окремої особистості, але й для всього етносу.

Словниковий запас національної мови — це сукупний продукт дії системи рушійних механізмів мовного розвитку. Найголовніший із них — механізм *мовної номінації* як постійний внутрішньомовний процес реагування на нові реалії дійсності. Цей механізм працює передусім на активний розвиток лексики як сукупності самодостатніх мовних засобів відбиття довкілля. Він діє в рамках лексичних підсистем, насамперед термінологічних, — як більш-менш замкнених, зокрема вузькогалузевих, так і більш відкритих, скажімо, підсистем суспільно-політичної та соціально-економічної лексики. Остання особливо відзначається процесами іншомовних запозичень та абревіації, породженої відкритістю підсистеми для численних складених на-

[1] *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности. — Х., 1905. — С. 104.

[2] *Мирний Панас.* Про мову//Мова рідна, слово рідне!.. — К., 1989. — С. 45.

[3] Общее языкознание: внутренняя структура языка. — М., 1972. — С. 401.

ймень. Процес народження нової номінації характеризується закономірною двоступеневістю — суб'єктивацією нового найменння у мовній свідомості колективу, а згодом об'єктивацією його в словнику, галузевому чи загальномовному. Внаслідок цього те, що фіксує мовна свідомість, фіксується водночас і мовною пам'яттю, стаючи потім мовною традицією. Тим самим збагачується зміст мови, тобто її лексичний склад, і вдосконалюється форма мови, або системність лексики. Лише на перший погляд може здатися, що слова вливаються в мову безладно, стихійно, відвойовуючи собі місце під сонцем. Мова як іманентний організм постійно потребує поповнень (так само як і позбуття вже чогось їй непотрібного, зайвого, надлишкового), і система приймає нові одиниці на строго визначені для них місця. Або з'явилася потреба в слові, знакові нового поняття (яке саме по собі і потреба в якому завжди передує слову[1]), або постала необхідність поповнення того чи іншого семантичного поля новою чи оновленою функціональною одиницею, або ж новий (додатковий чи оновлений) зміст старого поняття (тобто нова семема) вимагає нової форми, отже нового слова.

Основному механізмові мовного розвитку підпорядковані інші механізми лексематичної та лексико-семантичної розбудови мови — *механізм розвитку* значень як рушій лексичної полісемії та омонімії, з яким тісно узгоджені механізм *слововживання* як постійний процес увиразнення нових змістових відтінків у значенні слова, механізм *семантичних полів* як закономірний рух значущих знаків у просторі й часі по шляху реалізації на їхній основі складного значеннєвого мережива гіпонімічних, синонімічних, антонімічних, понятєвих, тематичних та інших смислових зв'язків між словами, механізм *лексичних підсистем (тематичних груп)*, який активно впливає на «життя» семантичних полів, а також механізм *лексико-стилістичних засобів мови* як функціональний реалізатор мовної ідіосинкразії. Ритмічну дію названих механізмів значною мірою забезпечує ще один мовний механізм — механізм *словотворення* як універсальний спосіб забезпечення динаміки розвитку мовного лексикону в усіх його проявах — номінативному, значеннєвому, польовому, функціональному (пор., напр., процес творення предметних слів на означення опредметненої дії — назв дій-актів, дій-операцій і станів-результатів дії у їхніх різних іпостасях — номінацій, семантем і стильових функціональних одиниць, зокрема термінологем).

Як результат дії зазначених механізмів маємо лексемантичну систему мовних одиниць пульсарного типу (єдине стільникоподібне тіло, що під впливом зовнішніх факторів час від часу, періодично, не обов'язково

[1] *Гумбольдт В. фон.* О различии... — С. 57.

ритмічно та інтенсивно і не водночас на всіх ділянках зазнає дії імпульсів внутрішніх мовних сил, своєрідних «сплесків нового смислу»). Основною ознакою лексематичної системності мови вважаємо здатність лексики до класифікацій. Це означає, що лексичний склад мови не аморфне поєднання мовних одиниць, а складне аплікативне утворення самодостатніх відкритих лексичних полів, що перетинаються, взаємодіють одне з одним, частково чи повністю накладаються одне на одне, більшою чи меншою мірою перекривають одне одного.

Мовні одиниці не можна досліджувати без огляду на основні філософські категорії буття й свідомості. Буття природних речей через свідомість співвідноситься з буттям відповідних імен, — як речі (реалії довкілля) здатні до класифікацій у людській свідомості, так і їхні мовні відбитки — різнорідні найменння. Л. Щерба говорив, що всім мовам притаманні предметність, дія, якість[1]. Виходячи з цього, всю українську лексику можна розчленувати на кілька номінативних класів: 1) найменння предметностей (предметні слова); 2) найменння дій і станів (вербальні слова); 3) найменння ознак (кваліативні, квантитативні та адвербіальні слова); 4) найменння модальних та суб'єктивних кваліфікацій (модальні слова); 5) найменння комунікативних кваліфікацій (комунікативно-статусні слова); 6) найменння відношень (зв'язкові слова); 7) найменння волевиявлень та емоційно-звуконаслідувальних реакцій (інтер'єктивні слова). «Чистих» меж між визначеними класами, звичайно, не існує, оскільки ті самі слова можуть виконувати номінативні функції різних класів, тобто вступати в так звану номінативну омонімію, напр.: *бути* (вербальне і зв'язкове слово), *жаль* (предметне, вербальне і модальне слово), *слава* (предметне та інтер'єктивне слово) тощо. Дещо осібно в запропонованій системі номінаційної класифікації стоять найменння квазіпредметів і квазіознак (дейктичні слова). Вони також вступають у номінативні омонімічні відношення зі словами інших класів, напр.: *воно* (предметне і комунікативно-статусне слово), *що* (предметне, зв'язкове і комунікативно-статусне слово), *який* (кваліативне, зв'язкове і комунікативно-статусне слово), *скільки* (квантитативне, зв'язкове і комунікативно-статусне слово), *там* (адвербіальне і комунікативно-статусне слово) та ін. На відміну від інших принципів класифікації лексики (скажімо, лексико-семантичного), запропонований тут номінативний (лексемантичний) принцип відзначається тотальністю щодо охоплення лексичного складу загальномовного словника. Наприклад, лексико-семантична класифікація, що ґрунтується на семантичній категорії повнозначності/неповнозначності, не охоплює інтер'єктивів, деяких комунікативно-статусних слів[2] тощо. А лексико-граматична класифікація слів за ча-

[1] *Щерба Л.В.* Языковая система и речевая деятельность. — Л., 1974. — С. 77—100.

[2] Пор.: Общее языкознание: внутренняя структура языка... — С. 446, 448.

стинами мови багатьом із них досі не визначила граматичного статусу, зокрема деяким комунікативно-статусним словам (*тощо, абощо*), практично всім модальним словам, вербальному слову *немає*, яке може виконувати також зв'язкову і комунікативно-статусну функції та ін. І всі ці невизначеності маємо за умови, коли кожне слово так чи інакше реалізує в мовній діяльності триєдину функцію — називає предмет реального чи уявного світу, пов'язує назване з іншими найменнями, локалізує назване в просторі й часі щодо мови[1], тим самим виступаючи завжди триєдиною мовною одиницею — номінативною, лексико-семантичною і лексико-граматичною. Випадіння певних мовних одиниць з будь-якої класифікації свідчить лише про недосконалість останньої.

Лексико-семантичний аспект. Мова як система має свою форму і свій зміст. Це виразно простежується, зокрема, на лексематичній її підсистемі як системі значущих лексичних одиниць. Та й чи може бути слово простим знаком, коли значення визнається його органічною і найважливішою частиною?[2] Слово — це складна єдність матеріального (звука, форми) та ідеального (значення)[3]. Останнє є наслідком віддзеркалення у слові тієї чи тієї властивості означуваної речі (або їхньої сукупності). У свою чергу, співвідношення речей віддзеркалюються у відношеннях мовних одиниць. Тому значення лексеми увиразнюється в системі загальномовних відношень, оскільки становить сукупність смислових ознак референта, між якими існує тісний зв'язок. Ця сукупність за шкалою узагальнення вибудовує зовнішню структуру значення лексеми, яке включає *денотат*, тобто означення факту дійсності, *десигнат* як смислове узагальнення фактів дійсності на підставі спільності найважливіших рис і *детермінат* як значущий елемент надкласового узагальнення таких фактів. Скажімо, в предметних словах зазвичай вбачаємо таку семантичну структуру: конкретний предмет дійсності (*береза, гора, вовк*) — узагальнений факт дійсності («рослина», «земний рельєф», «тварина») — факт надкласового узагальнення («елемент живої чи неживої природи»). Ті чи інші типові ознаки предмета можуть увиразнюватися в плані конкретизації, напр.: *береза* — «рослина-дерево», а не «кущ»; «елемент живої природи, передусім лісів», а не «садів»; *вовк* — «тварина родини собачих», «елемент живої природи», «тварина-хижак», а не «свійська тварина». Однаковою мірою ця значеннєва структура поширюється на весь лексематичний склад мови. Просто ступінь узагальнення в значеннях різних лексем різний. Так само це стосується

[1] *Степанов Ю.С.* Имена. Предикаты. Предложения. — М., 1981. — С. 281; *Білецький А.О.* Про мову і мовознавство. — К., 1996. — С. 188–189.

[2] *Будагов Р.А.* Человек и его язык. — М., 1976. — С. 102.

[3] Там само. — С. 236.

й лексем на означення фікцій людської уяви (наприклад, так званих міфологем). Ці мовні одиниці прийнято називати *деномінатами*.

Зрозуміти предмет, за Гегелем, — це усвідомити його поняття, сформоване до нас у нашій мові. Отже, мова є начебто тілом мислення і водночас витвором думки. Через неї нічого не можна виразити, що не було б загальним[1]. Тому слово — не просто форма матеріалізованого вираження готової думки, а засіб перетворення вражень на новий предмет пізнання. «Слово, — за О. Потебнею, — призначене бути посередником між новим сприйняттям і попереднім запасом думки»[2]. Залишаючись завжди засобом вираження думки, воно відтворює видозміни вражень про предмет, нове його бачення, отже, нове знання про нього, тому виступає також посередником між попереднім і новим понятєвим смислом і тим самим нарощує значення. Якщо первинне значення слова узагальнює передусім суспільний досвід і відтворює понятєвий рівень пізнання, бо ґрунтується на предметно-чуттєвому означенні, то вторинні значення узагальнюють і мовний досвід, тобто відтворюють також власне мовний, семантичний рівень пізнання. Рух значення слова в процесі рефлексійного колективного мислення проходить ступені аперцепції, тобто залежності колективного сприйняття від колишніх досвідів, від обсягу знань про предмет і від уміння повернути мовні явища самі на себе. Розмежовуючи в значенні слова, передусім кореневого, понятєвий смисл і власне лінгвістичне значення, усвідомлюємо, що друге виходить з першого. Первинне (питоме) значення лексеми включає ті чи інші істотні понятєві ознаки: *береза* — «лісове білокоре дерево з тоненьким довгим гіллям і серцеподібним листям»; *вовк* — «хижак родини собачих, звичайно сірої масті». Ключовим елементом тлумачення виступає понятєва лексема-гіперонім: *береза* — дерево (як і дуб, і тополя, і верба), *вовк* — хижак (як і лисиця, і рись, і куниця). Отже, гіперонім як родове поняття співвідноситься з гіпонімами як поняттями видовими, виступаючи, з одного боку, ключовою одиницею понятєвого поля, а з другого, — ідеолексемою семантичного поля. Посередницька роль слова видається універсальною, бо через нього усвідомлюємо не лише поняття про предмет, але й творчі потенції самої мови, яка «породила і слово, й поняття»[3]. Смисловий розвиток мови, зокрема її лексичного складу, визначається не стільки кількісними вимірами, скільки якісними, тобто значеннєвими, семантичними. Нові значення постають унаслідок «згущення» чуттєвого понятєвого образу в слові[4] або внаслідок узагальнення мовного досвіду. Чуттєвий образ якогось предмета може асоціювати-

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. — М., 1974. — Т. 1. — С. 82, 114, 320.

[2] *Потебня А.А.* Слово и миф. — С. 127.

[3] *Гейзінга Й.* Homo Ludens. — К., 1994. — С. 36.

[4] *Потебня А.А.* Мысль и язык. — С. 155.

ся з образом іншого предмета, внаслідок чого образ, скажімо, рослини або тварини уподібнюється образові людини (*тополя* — «дерево», *тополя* — «дівчина як головна дійова особа в старовинних молодіжних хороводах»; *ведмідь* — «хижа тварина», *ведмідь* — «незграбна, неповоротка людина»). Нове значення виникає на основі міфу-порівняння, нового узагальненого поняття, що постало в колективній свідомості мовців. Водночас мова витворює цілий ряд предметних слів на основі, скажімо, наймень дій чи ознак, значення яких можна пояснити лише через відсилання до вихідної лексеми, тобто спираючись на внутрішньомовні зв'язки (напр., *ходіння* — опредметнена дія за знач. *ходити*, *гіркість* — опредметнена властивість за знач. *гіркий*; пор. також приклади семантичної перехідності як продукту реалізації поняттєвих і власне мовних зв'язків: *дерево* (наймення предметності) — *дерев'яніти/одерев'яніти* (наймення стану внаслідок перенесення ознак предметів за подібністю) — *одерев'яніння* (опредметнений стан за знач. *одерев'яніти*); *вовк* (наймення предметності) — *вовкуватість* (опредметнена властивість за знач. *вовкуватий*). Якщо рушійною силою семантичної перехідності одних лексем (насамперед кореневих) виступає здатність до поняттєвого зміщення закладеного в них предметно-чуттєвого образу, сприйнятого колективним суспільним досвідом (пор. ще: *село* — старе втрачене значення «поле», *село* — новонабуте перенесене значення «населений пункт»), то рушійною силою семантичної перехідності інших (насамперед афіксальних) може виступати лише здатність мовної одиниці до словотворення як внутрішня ознака мови і набуток колективного мовного досвіду мовців.

Перехідність значення тісно пов'язана з внутрішньомовними номінативними процесами, які забезпечують усі три ланки мовної структури — смислову основу (когнітивну функцію) — спілкування (комунікативну функцію) і засоби вираження (прагматичну функцію). Процес виникнення нових мовних форм (засобів вираження) спрацьовує як на забезпечення системи тими чи іншими новими номінаціями, яких може бракувати, так і на компенсацію значеннєвої недостатності в системі мовних одиниць, пор.: у плані лексематичному (номінативному) *працювати* (процес) — *працівник, працівниця* (особа, що здійснює процес) — *працюючий* (процесуальна ознаковість особи або предмета) — *працьовитий* (атрибутивна ознака особи або предмета) — *працюючи* (ознаковість процесу) — *працьовитість* (опредметнена ознаковість) — *працьовито* (ознака ознаковості); у плані семантичному — *праця* (не лише «відповідний опредметнений процес», але й «вид трудової діяльності», «зусилля, напруження», «матеріалізований результат діяльності»), *працівник* (не тільки «той, хто працює, бере участь у відповідному процесі», але й «конкретна особа, фахівець якоїсь галузі»), *працюючий* (не лише «процесуальна

ознаковість особи чи предмета», але й сама особа, «працівник») і т. д. Таким чином, базова лексема розбудовується за рахунок афіксальних лексем як у плані форми, так і в плані змісту. Цьому сприяє природа слова, знакової семіотичної єдності, в яку входить сема як елементарний складник «картини світу», семема як єдність однієї форми та одного значення слова і семантема як певний набір ієрархічно впорядкованих сем. Сема, мінімальна одиниця плану змісту, реалізується як компонент семеми, одиниці плану змісту вищого рівня (комунікативного), і не лише в межах однієї лексичної одиниці, але й у межах лексичного гнізда, тобто в межах споріднених мовних форм. У свою чергу, на ще вищому рівні плану змісту в структурі семеми виступає архісема, родова інтегрувальна сема, властива мовним одиницям певного класу (у нашому випадку родова архісема «займатися творчою діяльністю», або просто «творити», властива всім одиницям відповідного семантичного поля — *працювати, трудитися, робити,* кожна з яких реалізує на її основі власні видові семи). На вершині родо-видового гнізда стоїть семантема, одиниця найвищого рівня плану змісту — поняттєвого (у нашому випадку родо-видова семантема «діяти (про людину)» як «ім'я ідеографічного поля» на означення цілеспрямованого процесу — *працювати, трудитися, робити, будувати, споруджувати, зводити, прокладати, вирощувати, орати, обробляти* і т. ін.; пор. також принцип розбудови названих базових лексем у лексематичному і семантичному планах на зразок поданого вище словотвірно-семантичного гнізда лексеми *працювати — труд, трудівник, трудівниця, трудящий, трудівничий, трудовий; робота, робітник, робітниця, робітничий, робочий, роботящий; будування, будова, будівник, будівельник, будівля, будований, будівничий* і т. д.)[1]. Ж. Соколовська справедливо стверджує, що модель семантичних відношень (яку варто розширити словотвірно-семантичними. — *В.Ж.*) сприяла б упорядкуванню системних описів усіх ярусів мови на семантичній основі[2]. До речі, така відпрацьована модель сприяла б передусім удосконаленню системи тлумачення лексики у загальномовному словнику, в основу якої покладено здебільшого принцип гіпо-гіперонімічних системних відношень між мовними одиницями, що так чи інакше відбивають ієрархію сем.

Якщо нарощування змісту в межах семантичних полів відбувається

[1] *Соколовська Ж.П.* Модель семантичних відношень у лексиці // Мовознавство. — 1986. — № 6. — С. 28–43; *Рудяков О.М.* Принципи і методи побудови функціональної моделі лексики російської мови. — Автореф. дис... д-ра філол. наук. — Дніпропетровськ, 1988. — С. 13.

[2] Там само. — С. 43.

за рахунок збільшення кількості мовних форм, значення яких тісно пов'язане з тим чи тим значенням вихідного слова, то в межах однієї лексематичної одиниці таке нарощування постає внаслідок розширення кола семем, тобто лексико-семантичних варіантів слова. І в першому, і в другому випадках діє закон семантичної перехідності, що однаково спрацьовує як на поняттєвому, так і на власне семантичному рівнях завдяки внутрішній формі слова як центрові образу, як одній із його ознак, що переважає над рештою[1]. *Внутрішня форма слова*, на наш погляд, — це зафіксований у мовній свідомості (не лише мовної особистості, і, можливо, не стільки мовної особистості, скільки цілого мовного колективу) абстрагований мовний образ певного поняття, потенційно відтворюваний якоюсь ознакою денотата. Виступаючи посередником між зовнішньою формою слова та його змістом, вона регулює як зміни першої, так і переходи другого. При цьому значення (передусім питомих слів) змінюється більшою мірою, ніж зовнішня форма, і це призводить до «затемнення» форми внутрішньої. Навіть «прозорі» образи фактів об'єктивної дійсності часто не відповідають їхній змістовій суті (пор. *стілець* від *стіл*, а *стіл* від *стелити*, як і *стеля*; *сторінка* від *сторона*; *печінка* від *пекти*; *худоба* від *худий*; *край* від *краяти*, як, можливо, і *Україна*)[2]. Тому етимологізація слова як спосіб пізнання його буття, пізнання його форми й змісту, його становлення реально обмежена безкінечним, отже й істинним. Внутрішня форма — лише поверхнева, а не глибинна істина, бо остання — це смислова сутність слова.

Таким чином, на прикладах передусім предметної лексики спостерігаємо лексико-семантичну природу системності мовних одиниць, що полягає у їхній здатності до максимального поняттєвого узагальнення. Ці відношення випливають із семантичного трикутника «реалія — її відбиток у значенні — її відбиток у словоформі» і систематизуються за шкалою «денотат — десигнат — детермінат» (лексематичний аспект). Утім, системність мовних одиниць вимірюється лінгвософськими і лінгвістичними семантичними відношеннями, що спираються на внутрішню структуру лексичного значення мовної одиниці і на її семантичну здатність до максимального узагальнення як внутрішньої типологічної ознаки (семантичний аспект). Тим самим слово здатне виступати ніби в трьох іпостасях — як найменння з питомим значенням конкретної реалії на основі тієї чи іншої прикметної ознаки, як зміщений образ з перехідним значенням на основі порівняння чи зіставлення і як образ-символ з максимально узагальненим значенням на основі образного «згущення» смислу. Друга й третя ознаки слова можуть бути як реальними, так і віртуальними. Моносемічні слова, як правило, мають лише першу ознаку, але будь-яке зміщення смислу в них відразу порушує їхню моністичність.

[1] *Потебня А.А.* Мысль и язык. — С. 100.

[2] Пор.: *Білецький А.О.* Зазнач. праця. — С. 185–186.

Лексико-граматичний аспект. Окрема лексема більшою чи меншою мірою виражає самодостатність у відтворенні певного поняття, проте конкретизувати її значення може лише контекст — лексичне словосполучення або більша мовна одиниця. Інакше кажучи, значення лексеми увиразнюється системою семантичних відношень між мовними одиницями, тобто, з одного боку, воно є об'єктивною властивістю самої лексичної «матерії», а з другого, — продуктом системи словесних відношень, що через лексичну сполучуваність постає в усій своїй функціональній рухливості[1]. Адже властивості речей, існуючи цілком об'єктивно і відтворюючись у слові, глибше пізнаються тільки через співвідношення з іншими речами і відповідно через віддзеркалення їх щодо мовних одиниць.

Коли йдеться про відношення (отже сполучуваність) словесних одиниць (тобто лексем), слід розмежовувати лексичну (лексико-семантичну) сполучуваність як глибинну мовну сутність і лексико-граматичну (синтаксичну) сполучуваність як поверхневе, формальне мовне явище. Якщо, скажімо, з лексико-семантичного погляду, сполучення *висіти над головою* і *висіти над морем* неоднорідні (перше вказує або на пряме значення лексеми *висіти*, наприклад, через контекст «люстра висить над головою», тобто «причеплена на гачок до стелі», або на метафоризоване, наприклад «сонце висить над головою», тобто «стоїть у зеніті», а друге — лише на метафоризоване, зокрема, через контекст «місяць (сонце) висить над морем»), то, з функціонально-синтаксичного погляду, обидві сполуки однорідні, бо виражають відповідне статально-локативне відношення «перебувати над чим-небудь», яке може передаватися відкритим рядом дистрибутивів — *висіти над головою (над містом, над ліжком, над морем)*. Для лексико-семантичної сполучуваності не має принципового значення варіантність на зразок «висіти над ким (над чим)» *(висіти наді мною, висіти над дзеркалом)*, тоді як для функціонально-синтаксичної сполучуваності така варіантність може бути принциповою, оскільки дистрибутив «висіти над ким» передає статально-об'єктні відношення, а дистрибутив «висіти над чим» — статально-локативні. Крім того, якщо лексико-семантична сполучуваність допускає варіантність правобічних компонентів для увиразнення одного глибинного значення лівобіч-

[1] *Будагов Р.А.* Человек и его язык. — С. 104.

ної лексеми (напр., сполуки *висіти над дзеркалом, над вікном, над образа́ми* передають одне значення лексеми *висіти* — «бути розвішеним, розіп'ятим (про рушник)»), то функціонально-синтаксична сполучуваність для підтвердження формальних, поверхневих статально-локативних відношень, навпаки, допускає водночас варіантність як лівобічних компонентів, тобто предикативів, так і правобічних, тобто локативів, пор.: *Хмара (райдуга) висить над селом (над озером); Мертва тиша (верба) стоїть над болотом (над ставком); Туман (село) лежить над долиною (над річкою)*. Ще приклад на користь зазначеного розрізнення. Валентнісна варіативність правобічних об'єктних синтаксем в елементарному реченні на зразок *хлопець читає книжку (монолог, стародруки, молитву, псалтир)* засвідчує лише форму реалізації процесуального предиката «читати». З погляду лексико-семантичної сполучуваності, кожний лексичний варіант увиразнює зміст цього процесу, вираженого предикатною лексемою *читати*. Крім того, якщо валентність дієслова в реченні *хлопець читає молитву (псалтир)* виражається вільною синтаксичною сполучуваністю, то в реченнях *хлопець читає молитву* (кому) є вже усталеною сполучуваністю. І це зумовлюється характером лексико-семантичної сполучуваності, що забезпечує розмежування значення як предикатної лексеми, так і сталої сполуки, де ця лексема виступає ключовою.

Отже, синтаксична сполучуваність реалізується поєднанням різних класів слів у різних формах для вираження типових граматичних відношень у складі речення, а лексична сполучуваність характеризується поєднанням окремої лексеми з іншими лексемами для виявлення на тлі контексту лексико-семантичних відношень, виражених у тому чи іншому значенні цієї лексеми або усталеного словосполучення. На тлі синтаксичної сполучуваності слово виявляє своє граматичне значення, а на тлі лексичної — значення лексичне, тобто в обох випадках різні форми (структури) зумовлюють різні зміст (значення), хоч ці структури часто виражаються тими самими складниками. Просто складники при цьому виконують подвійне навантаження — синтаксичне (як ідентифікатори між іншими складниками) і номінативно-семантичне (як найменння значущих реалій).

Тісна взаємодія поверхневої та глибинної систем увиразнює, у свою чергу, категорійні мовні відношення, передусім функціонально-семантичні. Зокрема, залежно від мовного рівня категорія означеності/неозначеності, скажімо, предметних слів, виявляє себе по-різному. Якщо на синтаксичному рівні (речення, текст), де вона тісно пов'язана з актуальним членуванням речення чи з анафоричністю текстової композиції, основна її функція — актуалізація і детермінація імені як такого, демонстрація його єдиності в тій чи тій конситуації

або, навпаки, вираження його віднесеності до класу подібних йому феноменів, то на лексико-семантичному рівні аналізована категорія увиразнює лише окремі іменні ознаки, властивості, уточнює значення імені чи одне із значень. Інакше кажучи, в першому випадку діє ефект ідентифікації самого імені, його предметності, тобто його лексико-граматичної природи, тоді як у другому, — ефект розпізнавання основних відмітних предметних рис найменння, тобто його лексико-семантичної сутності. Наприклад, на лексико-граматичному рівні аналізу категорія означеності/неозначеності виявляє свою здатність регулювати ієрархію лексико-граматичних ознак за шкалою конкретності/абстрактності чи одиничності/загальності, а увиразнити цю ієрархію допомагає лексична сполучуваність, тобто лексико-семантична валентність (вільна і невільна), пор.: *стіл письмовий, обідній, кухонний, журнальний, операційний* і *зелений стіл* (для гри в карти, офіційного призначення чи як переосмислене «зелені овочі, трави, призначені для їжі»); *стіл овальний, круглий, високий* і *зустріч за круглим столом; стіл святковий, буденний, гостинний* і *накривати (застилати) стіл, накривати (готувати) на стіл; стіл багатий, щедрий, розкішний, бідний, різноманітний* і *стіл дієтичний, вегетаріанський, швецький*, нарешті, спеціалізовані сполуки *адресний стіл, стіл знахідок* і омонімія у сполуці *київський стіл* («князівський престол»). З одного боку, спостерігаємо лексико-семантичну означеність іменної лексеми, отже й лексико-граматичну конкретність і одиничність імені, з другого, — фразеологізовану означеність усталеної іменної чи дієслівної сполуки, у якій семантика імені є «прихованою», отже, радше неозначеною, ніж означеною, а сама сполука стала вже квазіграматичною, бо зазнала суттєвих лексико-семантичних і функціональних перетворень.

Особливо виразно ці перетворення постають у терміносполуках при їхньому зіставленні з вільними синтаксичними словосполученнями. Якщо останні — це лише довільне поєднання опорного слова й граматично залежного чи граматично рівноправного слова з певною номінативною метою (у широкому розумінні) — наприклад, для розрізнювального називання означуваних предметів — *зелений, осінній, хвойний, мішаний, густий ліс (гай)*; *зелений, квітучий, весняний луг* чи то об'єктивно спрямованих дій — *носити, лити, пити, брати, кип'ятити воду; носити, вдягати, прати, чистити одяг* тощо, то терміносполука — це вже стійке поєднання лексем на означення тієї чи тієї дефініції — *грошовий, бюджетний, ощадний рахунок (вклад)* або *платити, розраховуватися готівкою (чеком, векселем)*. У вільних синтаксичних словосполученнях реалізується спільний компонент значення, що давно став стереотипним у фонових знаннях мовців, отже об'єктивованим у мовній системі. Він ґрунтується на стійких відношеннях позамовної дійсності (то-

му, скажімо, дія *пити* співвідноситься передусім з найменнями рідин, а *їсти* — з назвами страв)[1]. У цьому разі нарощування зв'язків іде від слова (самодостатнього і відносно вільного щодо значення) до контексту (вільного в його внутрішній лексичній і синтаксичній сполучуваності). Якщо ж спільний компонент значення узагальнюється, тобто стає здатним до семантичної перехідності, тоді маємо справу з усталеним словосполученням у його невільних лексико-семантичних і синтаксичних зв'язках між компонентами. При пізнанні цих зв'язків ідемо від фразеологізованого (номіналізованого, лексикалізованого, термінологізованого) контексту до слова. Наприклад, стійке відношення позамовної дійсності, що лежить в основі лексичної пари *нога—стояти*, породжує як вільне словосполучення *стояти на ногах* із самодостатніми значеннями компонентів, так і вторинну усталену мовну єдність з її перехідним фразеологізованим значенням. Інший приклад. Означеність/неозначеність як поняттєва категорія реагує передусім на глибинні позамовні квантитативні відношення, увиразнюючи їх. Останні, у свою чергу, зумовлюють формально-кількісну (числову) граматичну означеність/неозначеність. Тим самим коло замикається, пор.: *вода* (необчислювана, кількісно нерозчленована речовинна (отже видова) предметність — *їсти хліб з водою, вода для пиття*) — *мінеральна вода* (уже видова предметність). Видова поняттєва ознака предмета зумовлює його спеціалізацію і спричиняє до термінологізації сполуки (усталені позамовні відношення породжують усталені мовні). Щодо позамовних квантитативних ознак, то в першому випадку вони спричиняють формальну граматичну однинність речовинного родового імені, а в другому — потенційну множинність видового найменння, чому, безперечно, сприяє й спеціалізація імені як такого (*мінеральні води*). Взагалі будь-яка семантична перехідність може впливати на граматичні характеристики предмета (пор. якісну множинність, закладену у вільну сполуку *води Дніпра* з ключовим словом, що втратило значення речовинної предметності). Спеціалізація значення зміщує й граматичні характеристики, тому множинність у видовому найменні *мінеральні води* не лише якісна, але й кількісна (пор. ще: *мінеральні джерела*). Внаслідок цього про предметну множинність у сполуках на зразок *води Дніпра* можна говорити або як про якісну квантитативну означеність, або як про формально кількісну неозначеність, а про предметну множинність у спеціалізованій сполуці *мінеральні води* (як і *мінеральні джерела*) говоримо і як про квантитативну якісну, і як про формально кількісну означеність.

Таким чином, значення кожної лексичної одиниці зумовлюється її

[1] Общее языкознание: внутренняя структура языка. — С. 458.

системними відношеннями з іншими мовними одиницями на різних мовних рівнях. Ці відношення визначаються як поняттєвою її природою, так і місцем та роллю лексеми в мовній системі. Як реальна лексематична, лексико-семантична і лексико-граматична одиниця слово об'єктивується в лексичній підсистемі мови в усіх можливих своїх проявах і зв'язках (принаймні таким воно постає у загальномовному словнику), а як одиниця функціональна воно характеризується суб'єктивно невичерпними можливостями власної віртуальної реалізації у живому мовленні, що є запорукою невпинного розвитку мовної системи.

МОВА ЯК ПРОДУКТ ЕТНОСПІЛЬНОТИ І ЯК ЗАСІБ САМОВИРАЖЕННЯ МОВЦЯ

У мові як загальнолюдському суспільному явищі вбачаємо трихотомію: людську мову як витвір людської природи, національну мову як колективний витвір духу етносу, індивідуальне мовлення як факт породження мови кожним окремим мовцем. Причому мову як творіння народу сприймаємо радше образно, а ось мову як творіння індивіда, за В. фон Гумбольдтом, можна прийняти як аксіому, оскільки вона породжується індивідуально, до того ж тільки тоді, «коли кожний покладається на розуміння всіх, а всі виправдовують його сподівання»[1]. Отже, та чи інша національна мова, спираючись на сукупність духовної народної сили, є водночас набутком окремого індивіда, прагматично зорієнтованого на цей колективний продукт, тобто засобом самовираження кожної конкретної людини[2]. Як наслідок, індивідуальний акт мовлення є процесом самовираження мовця, який немовби бере всю мову для особистого користування, тобто привласнює її. Проте, привласнюючи мову, мовотворець вільний у виборі засобів мовного вираження і невільний. Суб'єктивність процесу спілкування вступає при цьому у взаємодію з об'єктивною його стороною, передусім функціональною спрямованістю мовлення. Адже вживання слова — це підпорядкування його певним конкретним потребам спілкування, отже індивідуальне слововживання є індивідуальним осмисленням буття через усталені в мовленнєвій дійсності мовні форми.

Майстер слова, особливо художнього чи публіцистичного, намагається «видобути» з кожної мовної одиниці максимальний семантико-стилістичний ефект і вміло реалізувати її експресивні потенції. Лише тоді авторське висловлення вражає своєю точністю та образністю. Якщо вдається таке щасливе поєднання (а воно під силу тільки видатним худож-

[1] *Гумбольдт В. фон.* О различии... — С. 66.

[2] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. — Философия духа. — М., 1977. — Т. 3. — С. 214.

никам слова), тоді можна говорити про індивідуальний стиль мовлення (ідіолект). За Бюффоном, «стиль — це людина», а тому зв'язок між манерою мовлення та особистістю найтісніший. Чим колоритніша особистість, тим оригінальніший її мовний стиль, оскільки внутрішні якості особистості неминуче виявляються в її мові. «Роль окремих осіб, — зазначав Л. Булаховський, — безперечна в історії літературних мов як в епоху їх формування, так і в процесі розвитку»[1].

Активна позиція мовців (і передусім видатних представників тієї чи іншої епохи) на терені розвитку їхньої рідної мови ставить перед лінгвістами проблему постійної та глибокої взаємодії між мовою та її носіями, які свідомо чи несвідомо впливають на норми рідної мови, розкривають її можливості й ресурси[2]. Мовна особистість розвивається на певному історико-філологічному тлі, що формує її відповідно до стану розвитку суспільства, з одного боку, і стану розвитку мови — з другого. Л. Булаховський, віддаючи належне творчим заслугам Т. Шевченка в розвитку української літературної мови, М. Лютера — у розвитку німецької, а В. Караджича — у розвитку сербської, водночас зауважує, що ролі осіб «аж ніяк не треба й перебільшувати: в мові яскравіше, ніж деінде, виступає залежність усякого, хто говорить або пише, від того, що було вже до нього, від того, як уже говорять і пишуть інші»[3].

Звичайно, майстрам слова такої величини, як Т. Шевченко, М. Лютер чи В. Караджич, належить особлива роль у національній мовотворчості. Саме в мові окремих індивідів, які імпонують середовищу своїм соціальним становищем, розумом, талантом, освітою, культурністю, часто й зароджується активний процес розвитку літературної мови»[4]. Виділяючи як основну ознаку мови Т. Шевченка її народність, нерозривний зв'язок із живими народномовними джерелами поряд з чотирма іншими — надзвичайною емоційною насиченістю, багатогранністю лексики і фразеології, простотою і ясністю характеру висловлення, спрямованого на найбільшу дохідливість та максимальну зрозумілість, автори «Курсу історії української літературної мови» справедливо зазначають, що перша ознака об'єднує всі інші в те органічне ціле, що й зробило мову великого поета основою сучасної української літературної мови[5].

Ідіолект виростає з тієї чи іншої національної мови і є одним із виразників духовності нації. Рідна мова стає для майстра слова не-

[1] *Булаховський Л.А.* Зазнач. праця — Т. 1. — С. 324.
[2] *Будагов Р.А.* Воздействие человека на язык // Современные проблемы литературоведения и языкознания. — М., 1974. — С. 397.
[3] *Булаховський Л.А.* Зазнач. праця. — С. 324.
[4] *Шахматов А.А.* Очерк современного русского литературного языка. — М., 1941. — С. 107.
[5] Курс історії української літературної мови. — К., 1958. — Т. 1. — С. 211—212.

мовби одкровенням, яке допомагає йому пізнати самого себе як творця й осмислити навколишній світ. Мова допомагає творцеві самоусвідомити себе, а справжньому талантові активно сприяти національному самоусвідомленню народу. Адже через мову та її носіїв відбувається становлення національної самосвідомості як складової частини самосвідомості людства. З одного боку, розширюється поле використання літературної мови, її застосування в різних сферах суспільно-мовленнєвої практики, а з другого, — свідоме й зацікавлене ставлення мовця до літературної мови дає йому змогу найповніше розкрити себе в усіх сферах соціальної взаємодії[1]. Разом з тим слід розрізняти спонтанну мовленнєву діяльність членів мовного колективу, що характеризується рівнем їхнього знання літературної мови, вмінням досконало володіти нею відповідно до різних комунікативних завдань і ситуацій, нарешті, їхньою загальною мовленнєвою культурою, і свідоме літературне опрацювання мови майстрами слова. «Соціальна природа мови взагалі і літературної зокрема, — зазначає Л. Булаховський, — не відбирає в письменника права бути оригінальним у межах, визначених усталеними умовностями спілкування. Письменник має право і водночас обов'язок бути оригінальним, мати свій, індивідуальний стиль»[2]. Його роль у розвитку національної мовленнєвої культури визначається, по-перше, «відкриттям» і залученням нових, ще не освоєних літературною мовою засобів, що розширюють самі межі й можливості літературної мови, по-друге, оригінальністю й своєрідністю творчої манери висловлення, новаторством у галузі мистецтва образного слова[3].

У кожний момент свого вияву і в будь-який період свого розвитку мова, як і природа, постає перед людиною-мовцем невичерпною скарбницею, в якій дух завжди може відкрити щось досі не відоме, а почуття — завжди по-новому сприйняти щось досі не пережите. У цьому розумінні мова, як і природа, у безпосередньому бутті непізнаванні. Тому коли в царину художньої мови входить воістину новаторська і велика індивідуальність, перед нею відкривається безкінечна перспектива духовного життя в слові з його невичерпною безліччю значень і зв'язків у мові[4]. Індивідуальність особи постає з індивідуальності народу, тому оригінальність мови особи зумовлюється потенційними можливостями народної мови. Сприймаючи, скажімо, ознаку *довгий* у просторі й часі, вибудовуємо як мінімум три синонімічні

[1] *Смирнов Л.Н.* Проблемы социолингвистического анализа славянских литературных языков // X Междунар. съезд славистов [Докл. советской делегации]. — М., 1988. — С. 230.
[2] *Булаховський Л.А.* Зазнач. праця. — С. 462.
[3] Див.: *Ефимов А.И.* Язык сатиры Салтыкова-Щедрина. — М., 1953. — С. 9—10.
[4] *Гумбольдт В. фон.* О различии... — С. 82.

ряди однокореневих лексем: 1) *довгий* (який має велику довжину), *довжелезний, довженний, довжезний* (дуже довгий), *довгуватий, довгенький* (дещо довгий), *задовгий* (надто довгий); 2) *довгий* (високий на зріст), *довженний, довжезний, довженний* (надто високий на зріст); 3) *довгий* (тривалий у часі), *довгенький, довгуватий* (дещо тривалий).

Усталена в мовній системі тріада лексико-семантичних варіантів на позначення двох просторових і однієї часової ознак дає широкі можливості для лексичної сполучуваності ключового слова, яке, зрештою, виступає образно-смисловим центром формування фразеологізмів. Ознака «довжина» переосмислюється в ознаку «недосяжність» або «недозволенність» в усталених сполуках *мати довгі вуха* (тобто «здатні почути таке, чого звичайним не вдається або чого інші не прагнуть») і *мати довгі руки* (тобто «здатні взяти, дістати, загарбати те, чого не можуть звичайні»). Ця ознака лягла й в основу переосмисленої ознаки «нестримний» в усталеній сполуці *довгий язик* (*мати довгий язик, довгого язика*, тобто «бути нестримним у висловленні, особливо небажаному для розголошування»). Зіставлення ознаки довжини язика як органа мовлення та його безсловесності лягло в основу образності народного афоризму « *у вола язик довгий, та говорити не може*». Так само як зіставлення довжини гнучкої гілки рослини з гнучкістю видовженої живої вервечки дівочих тіл лягло в основу назви народного хороводу «*дівоча довга лоза*»[1].

Разом з тим просторова ознака довжини здатна легко переходити в часову ознаку тривалості, оскільки взаємозумовлені простір і час звичайно відзначаються тією чи іншою величиною. Коли йдеться, скажімо, про *довгу дорогу*, то маємо на увазі вже не стільки її довжину (розмір), скільки тривалість її подолання у часі. Але так чи інакше, і перше і друге взаємозумовлюють одне одного. На цій зумовленості будується і значення фразеологізмів *довга пісня* і *довгий ящик* та дещо застарілий тепер фразеологізм *довгий карбованець*. Щоправда, останній уже втілює вторинну синтезовану ознаку далини й кількості. Синтез ознак спостерігаємо й у локальному народному вислові « *довгий Яготин, як собача пісня*» (водночас видовженість і протяжність).

Т. Шевченко переосмислює просторову ознаку як уже власне кількісну в сполуках *довгі літа* й *довгі дні*, пор.: «Ой зозуля, зозуленько, Нащо ти кувала, Нащо ти їй довгі літа, Сто літ накувала?», «Бог послав на довгі дні тобі такую радість». Якщо у наведених текстах

[1] Див.: Словарь української мови / За ред. *Б. Грінченка*. — К., 1996. — Т. 1. — С. 26; пор. такий самий принцип творення назви народної гри *«довга лоза»* (видовжена вервечка зігнутих хлоп'ячих тіл, через які перестрибують по черзі задні учасники, стаючи попереду в тому самому положенні).

ідеться про неозначено-кількісну ознаку «багато» (пор. ще в народній пісні: «Дай дні довгі нам жити, щоб тебе хвалити»), то в іншому контексті ця сама ознака переосмислюється у синтезовану нескінченність і численність: «Із тьми, із смрада і з неволі Царям і людям на показ На світ вас виведу надалі Рядами довгими в кайданах...».

Слово, за В. фон Гумбольдтом, не є еквівалентом чуттєво-сприйманого предмета чи його ознаки. Це радше еквівалент того, як цей предмет було осмислено мовотворчим актом у конкретний момент винайдення слова (додамо — і образу). У цьому В. фон Гумбольдт убачає головне джерело багатоманітності виражень для того самого предмета та його ознаки[1], як це ми спостерігали зі словом *довгий*. До речі, інші компоненти зазначених вище синонімічних рядів потенційно здатні виступати в мовленні замінниками ключового слова в наведених сталих сполуках. Це зайвий раз підтверджує думку О. Потебні про внутрішню форму слова як відношення змісту думки до свідомості, як матеріалізатора власної думки людини про той чи інший предмет[2]. У результаті зовнішній бік слова (його зовнішня звукова форма і зовнішній значеннєвий смисл) мають ознаки чогось вищого (можливо, глибинного) внутрішнього в ньому (асоціативного етимологічного образу як основи зовнішнього змісту і зовнішньої форми). Тобто слово, зберігаючись у перетвореній формі з чогось зовнішнього, що звучить, у щось внутрішнє, що означає, сприймається нами вже наявним буттям, оживленим думкою[3]. Адже говорити й писати чужою мовою вчимося пізніше, ніж її розуміємо, так само як немовлям спочатку розуміємо рідну мову, а потім уже нею говоримо і пишемо. Тобто поняття людина усвідомлює через слово і разом зі словом, отже, воно водночас є продуктом смислу і значення, що втілюються в той чи той знак. Тому *внутрішню форму слова* конкретизовуємо як зафіксований у пам'яті носія мови абстрагований образ певного поняття, потенційно відтворюваний через ознаку денотата. При цьому пам'ять слід розуміти двояко: як утримувач імені і як його відтворювач. Крім того, особливістю людської пам'яті, як відомо, є не лише свідоме відтворювання слова, а й механічне[4]. І якщо перше характерніше для акту мовотворення, то друге — для акту прагматичного мовлення. Хоч, звичайно, співвідношення між цими актами щодо участі в них відтворювальної пам'яті значно складніші — елемент механічності превалює у будь-яких виявах мовної діяльності.

Визначальна роль у становленні слова та його значення у мові на-

[1] *Гумбольдт В. фон.* — О различии... — С. 103.
[2] *Потебня А.А.* Мысль и язык... — С. 74.
[3] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. — 1977. — Т. 3. — С. 303.
[4] Гегель розрізняє три види пам'яті, вважаючи механічну окремим її різновидом (*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. — 1977. — Т. 3. — С. 301).

лежить національно-культурному (етнопоняттєвому) і національномовному (етноспецифікаційному) тлу, тобто рівню фонової обізнаності етносу в системі понять і системі мови. Якщо між історією мови та історією народу поставити знак рівності, то на різних етапах розвитку етносу та його мови спостерігаємо різний рівень фонової обізнаності етносу. Народ — такий самий організм, як і людський індивід[1], і мова для нього спочатку виступає засобом пізнання, закладеним у його єстві, а вже потім рушієм духовності, інтелектуалізатором його суспільності і, нарешті, об'єктом спеціального пізнання. «Що означало для народного життя слово взагалі? — ставить перед собою запитання В. Бєлов і відповідає: — Слово наші предки дорівнювали до самого життя. Слово породжувало й пояснювало життя, воно було для селянина охоронцем пам'яті і запорукою безкінечності майбутнього. Воно втішало, допомагало, рухало на подвиг, заступалося, лікувало, надихало. І все це відбувалося само собою, природно, як течія річкової води або як вервечка днів і зміна пір року»[2]. Отже, мова — це дух людини як духовного організму і дух народу як організму суспільного, оскільки здатність до неї закладена в кожному індивіді, але реалізується вона лише в процесі спілкування. Саме так реалізуються три елементарні функції використання мови: називання предметів реального світу, пов'язування названого одне з одним, локалізація названого в просторі й часі щодо мови[3]. Як говорив Гегель, «ми мислимо іменами, і наша відтворювальна пам'ять має і пізнає в імені предмет і разом з предметом — ім'я»[4]. Вибір імені для предмета залежить від характеру сприйняття його ознак і зв'язків з іншими предметами, від досягнень народного досвіду в пізнанні цих зв'язків і самої істини буття предметів у просторі й часі. Оскільки наявне буття — це результат становлення, а останнє є основним визначенням усього сущого, то відбиття наявного буття у слові — результат становлення мовної системи у часовому й просторовому вимірах етносу.

Національна мовотворчість іде шляхом нарощування мовних засобів вираження. Розширення меж пізнання об'єктивного світу етносом у процесі свого розвитку спонукає до пошуку нових мовних форм відтворення для нових понять і образів. Оскільки ж пізнати внутрішню сутність природи до кінця людському розуму не під силу (речі, за Гегелем, непізнаванні[5]; додамо до цього, що й слова теж), то пошук ведеться більше в напрямі форми (скажімо, поетичної в мові), ніж у напрямі змісту. У слові глибинною істиною виступає сутність значення, мисленню ж часто доступна лише поверхнева форма (зовнішня форма і зовнішній зміст). Етимологізація, як уже йшлося вище, — це лише процес пізнання у слові особливого, окремого. Зрештою, мислення як осягнення особливого у слові має своїм продуктом і змістом лише категорії (визначення, залежність, співвідношення, асоціативність, опосередкування).

[1] *Гулыга А.В.* Философская антропология Вильгельма фон Гумбольдта // *Гумбольдт В фон.* Язык и философия культуры. — М., 1985. — С. 20.
[2] *Белов В.* Лад. — М., 1982. — С. 222.
[3] *Степанов Ю.С.* Имена. Предикаты... — С. 281.
[4] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. — 1977. — Т. 3. — С. 302.
[5] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. — М., 1975. — Т. 2. — С. 267.

Пізнання змісту слова, зокрема його внутрішньої форми, може бути продуктивним при морфемному і фономорфологічному зіставленні лексем — відповідників у близькоспоріднених мовах, пор. укр. і рос.: *при-тул-яти-ся* і *при-слон-ять-ся; при-тяг-ати* і *при-влек-ать; при-дивл-яти-ся* і *при-гляд-ывать-ся; при-сув-ати-ся* і *при-двиг-ать-ся; за-пізн-ити-ся* і *за-позд-ать*. При такому зіставленні особливо видно, як цілісний зміст слова розкладається на частини (форми), свою протилежність. Частини відмінні між собою і відносно самостійні. Але вони є частинами остільки, оскільки, взяті разом, становлять ціле. «На шкаралущу й на ядро ділити природу марно: все в ній неподільне», — писав Гете. І все ж виокремлене ядро слова як його внутрішня форма здатне багато сказати про його природу. Інша річ — художній образ. Як влучно зауважує В. Бєлов, його не можна пояснити до кінця, «він руйнується або відсувається кудись убік від нас при наших спробах розібрати його на частини»[1]. Непоясненність образу як найвищого тріумфу духу стає передумовою того, що пошук на шляху розбудови образності слова позначається відносною свободою вибору. Водночас свобода чи несвобода вибору засобів вираження специфічна в тій чи іншій національній мові. Кожна мова має властивий тільки їй набір тропів, фігур і національномовну систему семантичних модифікацій слововживання. Тому витворення письменником нового значення слова чи усталеного словосполучення — це розгортання і поглиблення семантики останніх, оскільки внутрішній зміст слова, образ фразеологізму завжди мають перспективу переосмислення. Адже «в мову як систему... входять «слова», що становлять у кожній окремій мові свою дуже складну систему», і «живі способи творення нових слів, а також схеми або правила побудови різних мовних єдностей — все це, звичайно, соціальне, а не індивідуальне, хоч і грунтується на реальному «мовленні» членів цього колективу»[2]. Отже, зовнішні соціальні чинники виникнення слів і утворення значень так чи інакше співвідносяться і регулюються внутрішніми законами розвитку мови, зокрема її словникового складу. Історична змінність співвідношень зовнішнього і внутрішнього у розвитку слова і значення створює передумови відкритості лексичного знака, його здатності пе-

[1] *Бєлов В.* Зазнач. праця. — С. 76.
[2] *Щерба Л.В.* Языковая система... — С. 43.

реходити свою потенційну межу. Сфера його використання може поширюватися, а семантика увиразнюватися.

Семантичні зрушення виявляються спочатку лише в індивідуальному акті мовлення. Справжні «знахідки» в галузі мовотворчості завжди залишаються в загальномовному руслі й, розширюючи мовні рамки як контекстні, оказіональні, образні явища, втягуються, зрештою, в загальномовні відношення, закріплюються в загальномовному вживанні. Якщо ж окремі з них так і залишилися індивідуальними утвореннями, все одно вони продовжують виконувати в історії даної національної мови свою художньо-естетичну чи пізнавально-інформативну функції. Відзначаючи красу Тичининих неологізмів на зразок *яблуневоцвітно, виноградно* чи *пшенично*, Л. Булаховський підкреслював, що вона може вмерти тільки разом із прекрасним оточенням цих слів на своїх місцях, тобто «там, де їх ужито, вони живуть і довго житимуть своїм повним художньо-естетичним життям, на своєму місці вони є збагаченням мови як засобу, що служить виявом певної діючої образності та емоційності»[1].

Індивідуальна мовна творчість не завжди збігається із загальноприйнятими літературномовними нормами, що часто бувають ідеальними. І все ж загальнолітературна норма виступає сполучним елементом функціонально-стильової структури мови, основними полями якої є книжний і розмовний її типи. На крайніх полюсах цих полів перебувають, з одного боку, наукове (максимально об'єктивоване) мовлення, а з другого, — територіальний (увиразнено суб'єктивований) діалект[2]. Саме ідіолект, що виступає рушійною силою розвитку стильової системи мови, інтегрує у своїй творчості її поля, з'єднуючи полюси. Звичайно, міра цієї інтеграції в різних мовних стилях різна. Наприклад, гнучкість стилю естетизованих художніх жанрів, ближчих до дохідливих способів живого спілкування, не є обов'язковою для інтелектуалізованих наукових текстів, що характеризуються зазвичай стійкими, громіздкими конструкціями, нагромадженими книжно-писемною традицією. «Наукова мова, — писав Л. Булаховський, — є та ділянка словесної роботи, на якій найгостріше відчувається все, що стосується точності виразу, і де, на догоду цій суворій точності, на задній план може відступати забезпечення легкості сприймання»[3]. Саме точності наукового висловлювання підпорядковуються всі засоби мовного вираження: «Сувора диференційованість слів-понять (наукова термінологія), будова фрази з настановою на виразну залежність одна від одної її частин та чіткість застосовуваних між ними скріп (сполучників, займенників тощо), вигострена в її спеціально

[1] *Булаховський Л.А.* Зазнач. праця. — С. 424.
[2] *Кодухов В.И.* Общее языкознание. — М., 1974. — С. 177.
[3] *Булаховський Л.А.* Зазнач. праця. — С. 445.

інтелектуальних моментах пунктуація. Настанова на індивідуальність виразу в науковій мові не проголошується її доконечною, особливою цінністю»[1].

Науковий стиль викладу вимагає об'єктивування власного «Я», усунення особистісно-індивідуальних ознак висловлювання. Цьому служать різні усталені в науковому мовленні засоби вираження, зокрема множинні означено-особові дієслівні форми теперішнього і майбутнього часу, напр.: *згадаємо, переказуємо, як бачимо, придивимося, гадаємо, звернемо увагу*[2]. Значно менше подибуємо однинну означено-особову форму дієслова на зразок «дозволяю собі процитувати кілька слів...». Наукова мова багата на пасивні дієслівні форми теперішнього і минулого часів та безособові на **-но** (*визначається, вставляється, недооцінюється, вимагається, надається, пересипається, вживаються, створюються, як уже згадано, як зазначено*), а також на активні зворотні дієслівні форми теперішнього часу на зразок *звертаються, висловлюється, перетинаються, намагається*.

Досить поширеною дієслівною формою наукових текстів є інфінітив, який також нівелює суб'єктивність мовлення. Переважно це дієслова на означення різних способів дії — загальнорезультативного (*усунути, відповісти, викликати, визнати, припустити, унаочнити, звернути увагу*), однократного (*почати, зазначити, відповісти, покласти*), багатократного (*підтримувати, враховувати, протиставляти, культивувати, вимовляти*), реляційного (*дивитися, бачити, вбачати, дивувати, зважати, твердити*). Якщо множинні особові дієслівні форми максимально узагальнюють суб'єкт мовлення, навіть тоді, коли у висловлення включається особова займенникова форма *ми* (*Коли шукаємо для своєї думки відповідної словесної форми, ми часто відчуваємо себе творцями мови; Разом з тим ми добре розуміємо, що мова не була б можлива без діяння також елементів деякої нашої пасивності*), то інфінітивні форми, у свою чергу, об'єктивують висловлення, усереднюючи суб'єкт мовлення в ньому (*Не можна, звичайно, пройти і повз той добре відомий факт, що..., Варто зазначити принагідно, що..., Треба зазначити також, що...*).

У результаті позаособового співвідношення змісту наукового висловлення і дійсного стану речей значна кількість конкретних ознак, дій і станів зазнає процесів семантичної перехідності та абстрагування, напр.: прикметники на зразок *глибокий (глибокі зрушення), вільний (вільна сполучуваність), широкий (широкий контекст), великий (велика література)*, розконкретизовані дієслова на зразок

[1] Булаховський Л. А. Зазнач. праця. — С. 445.
[2] Тут і далі ілюстративний матеріал почерпнуто з наукової спадщини Л. Булаховського.

бачити, дивитися, брати, розглядати, випливати, переходити, стояти, лежати, ставити, зв'язувати, підкреслювати, вести, показувати, прислівники — посилювачі ознаки на зразок *винятково, особливо, надзвичайно, вкрай, значно, далеко, дедалі, щораз.*

Наведені приклади особливостей функціонування мовних одиниць у науковому стилі свідчать про реальний процес об'єктивування мовних знаків — від переосмислення й абстрагування окремого слова до максимального узагальнення цілого висловлення, що, зрештою, формує усталене наукове визначення (яскравими ілюстраціями наукового узагальнення у фразі можуть служити наведені вище визначення різних авторів). При цьому слід зауважити, що зміст наукового висловлення об'єктивується незалежно від національної форми його вираження на противагу художньому, яке зберігає свою суб'єктивність і при відтворенні його іншими мовами. Це зовсім не означає, що наукова мова нівелює феномен ідіолекту. Навпаки, авторська індивідуальність постає й з наукового тексту, передусім з його внутрішньої форми, тобто із співвідношення змісту висловлення та авторського погляду на його предмет. Іншими словами, ідіолект у сфері наукової мови визначається тим, наскільки індивідуальне у висловленні стає загальним, тобто мірою об'єктивації суб'єктивного в ньому. «Правила» наукового пошуку істини вимагають від автора дбати більше про зміст вислову, а не про його форму, оскільки вона значною мірою регламентована.

Жанри художньої літератури й публіцистики передбачають яскраве вираження авторської мовної особистості, передусім у сфері пошуку оригінальної форми висловлення. Це пояснюється тим, що вказані жанри зорієнтовані на розкриття зображально-виразових можливостей мови. Класичні їхні зразки широко використовують різноманітні мовні засоби впливу на читача, що ґрунтуються на художньому (образному) переосмисленні предметів, ознак, дій. Під пером майстра смислова структура слова ускладнюється. У ній поєднуються художня спрямованість твору в цілому та авторська творча індивідуальність зокрема, що виявляється в умілому поєднанні предметно-точних і асоціативно-зорієнтованих (переосмислених) мовних одиниць, а це сприяє активізації метафоричних значень (та інших асоціативних нашарувань) у словах. Унаслідок цього ускладнюються системні відношення, нарощуються образні вживання, посилюються художні ознаки мовлення. Інакше кажучи, на основі потенційних можливостей слова, зумовлених як його внутрішньомовними системними зв'язками, так і позамовними факторами (його знаковим зв'язком з предметним світом), відбувається нарощування змісту образу. Отже, якщо науковий ідіолект увиразнює слово в плані його спеціалізації (термінологізації), тобто моносемії (пізнаванності визначення), то художній увиразнює слово в плані його метафоризації (образності), тобто полісемії (непізнаванності образу).

Насамкінець зауважимо, що коли вершиною художнього узагальнення мовних одиниць виступає «крилате», афористичне висловлення, то переосмислення слів і словосполучень на шляху наукового узагальнення та абстрагування веде до формування влучного наукового визначення. Як перше, так і друге відзначаються сталістю й відтворюваністю, але якщо перше тішить естетичні мовні смаки, то друге — інтелект. Система законів, за якими будується мова як система колективна, «є даною для кожного індивіда» (чи то художника, чи інтелектуала — *В.Ж.*): вона вища за нього, і він не владний нічого змінити в ній... Разом з тим ця система має багаті засоби для вираження будь-якого дерзання думки, будь-яких її нюансів, аж до найтонших — тільки треба віднайти ці засоби»[1]. Думки Л. Щерби ще раз підтверджують взаємозв'язок соціального (національної мови) та індивідуального (ідіолекту). І якщо соціальне є постійним імпульсом для виникнення індивідуального, то індивідуальне, у свою чергу, виступає гарантом розвитку і збагачення соціального.

НАЦІОНАЛЬНО-ЗАБАРВЛЕНЕ СЛОВО І. КОТЛЯРЕВСЬКОГО

Будеш, батьку, панувати,
Поки живуть люди;
Поки сонце з неба сяє,
Тебе не забудуть!
Тарас Шевченко

Сьогодні, коли українське суспільство прагне осмислити минуле, розібратися в теперішньому та знайти орієнтири на майбутнє, проникливий погляд на культурну спадщину народу багато важить. Усвідомлення духовних джерел його світобачення, філософської природи світосприймання — це кроки до національного самоусвідомлення. Впевненому поступові на цьому шляху сприяє проникнення в природу українського гумору, дошкульної сатири, іскрометної словесної творчості. «Ну що б, здавалося, слова... Слова та голос — більш нічого. А серце б'ється-ожива, Як їх почує!.. Знать, од Бога І голос той і ті слова Ідуть меж люди!» Про силу слова точніше не скажеш, ніж це зробив Т. Шевченко. Надто силу національно-забарвленого слова, особливо ж під пером воістину великого майстра слова.

Художньо-літературне перелицювання, класичний зразок якого залишив нам І. Котляревський у вигляді безсмертної поеми «Енеїда», стало можливим значною мірою завдяки травестії слова. Українські реалії стоять не лише за діями персонажів Вергілія, але й за словес-

[1] *Щерба Л.В.* Литературный язик и пути его развития // *Щерба Л.В.* Избранные работы по русскому языку. — М., 1957. — С. 131.

ними образами твору. Тріада «слово — образ — символ», тобто слово мови, що співвідноситься з певним поняттям, навіяним якоюсь реалією, образне вживання цього слова як наступна сходинка його інтелектуально-художнього переосмислення, символізація того чи того словесного образу як вищий ступінь узагальнення значення, — це вияв триєдиного змісту в тій самій мовній одиниці (пор. класичний фольклорний образ: *калина* — рослина, дівчина — *калина*, Україна — *червона калина*).

Словесні образи І. Котляревського, з одного боку, позначають конкретні (найчастіше побутові) реалії, з другого, — набувають символічного значення, прибираючи національне забарвлення. Образ Енея, троянця, сина богів, середземноморського мандрівника, шукача пригод, автор відразу перелицьовує на український лад, вибудовуючи контекстуальний синонімічний ряд лексем-характеристик: *парубок, хлопець, козак, бурлака.* Усі чотири лексеми вказують на реалію «юнак [неодружений]», а лексична сполучуваність увиразнює зовнішні та внутрішні її ознаки: *хлопець хоч куди [козак], парубок моторний, завзятіший од всіх бурлак, удавсь на всеє зле проворний* (тобто юнак привабливий, удатний, меткий, веселий, відважний). З погляду функціонального, в аналізованому синонімічному ряду не всі лексеми нейтральні. Відносно нейтральна лексема *хлопець* (як синонім до лексеми *юнак*) увиразнюється розмовно-побутовою лексемою *парубок* та експресивними *бурлака* (етимологічно «гультяй», «холостяк») і *козак* (етимологічно «вільна людина» і переносно «молодецький, ставний парубок»). Кожна з них так чи інакше характеризує тип українського юнака, що постає, скажімо, зі словесної народної творчості: «Уже вони не діти, а вже стали парубок і дівчина гарненькі — великі вже поросли» (казка); «Козаче, бурлаче, що тебе зсушило?» (пісня); «Під тією калиною стоїть козак з дівчиною» (пісня). Лексема *козак* набула особливого національного забарвлення, оскільки уособлює в народній уяві ідеал лицаря, досконалого як у моральному, так і у фізичному розумінні: «Козак не без долі, дівка не без щастя» (прислів'я); «Ой, ти, козаче, хрещатий барвінку!» (пісня). Отже, з реалії «Еней — троянець — хлопець» постає художній образ « *парубок* [моторний], завзятіший од всіх бурлак», що набуває символічного звучання в ідіомі «хоч куди *козак*».

Дещо інакші травестії відбуваються з іншим персонажем поеми — Дідоною. Карфагенська пані наділяється позитивними характеристиками (розумна, моторна, дуже працьовита, весела, гарна, сановита та ін.), з яких експресивне забарвлення має лише лексема *бідняжка*, що супроводжує іншу характеризувальну лексему *вдова*. Український тип Дідони-пані увиразнює її сестра Ганна (Гандзя — «дівка хоть куди», пор. Еней — «хоч куди козак»). Ім'я *Ганна* — українізований варіант давньоєврейського імені Ghānna, що набуло в нашій мові чи-

сленної кількості зменшено-пестливих варіантів, серед них і *Гандзя*. Пор. народні афоризми з цими власними назвами: «Враженна Ганна то в'яне, то гарна»; «Казала Ганна, що надія марна»; «Не всяка Ганна і гарна»; «Рада б Ганна за пана, та пан не бере»; «Маєш, Гандзю, книш»; «Наша Гандзя письмо розуміє, а читати не вміє»; «Пішла Гандзя в поле жати, та забула серпа взяти». Як бачимо, людське ім'я може набувати в мові образного узагальнення безвідносно до його носія (детальніше про це ім'я див. Розділ 4). Цим, звичайно, користуються майстри слова, зокрема й І. Котляревський, і в поемі Ганна (Гандзя), сестра карфагенської пані Дідони, «навсправжня дівка», «проворна, чепурна і гарна» (до того ж «в червоній юпочці баєвій, в запасці гарній фаналевій, в стьожках, в намисті і ковтках»), уособлює тип української дівчини, а її ім'я постає національно-художнім символом.

Реалії народного побуту, що позначаються відповідними національно-забарвленими лексемами, ще більше увиразнюють той або інший художній образ. Передусім це предмети чи деталі одягу, як-от: «Еней, матню в кулак прибравши... Садив крутенько гайдука». Як відомо, матня — частина козацьких шароварів, де сходяться холоші, пор. у Т. Шевченка: «В червоних штанях... Матнею улицю мете, Іде козак». Лексема на позначення деталі одягу стає художньою деталлю національного портрета героя.

Убрання Дідони також включає типові атрибути українського національного одягу і взуття: *кораблик* «оксамитова шапка з хутряним обрамленням», *спідниця, запаска* «одяг у вигляді незшитої спідниці», *корсет шовковий* (варіанти *корсетка, керсетка, керсет*), *платок з вибійки* «тканини з набивним узором», *червоні чоботи* (пор. народні афоризми «стоїть у воротях у червоних чоботях», «червоні чоботи муляють», що підкреслюють український характер цього взуття і національну символіку відповідного лексичного сполучення).

Окремо виділимо виразні ряди національно-забарвленої лексики на позначення страв (Дідониних потрав) та напоїв: *сім'яна макуха, свиняча голова, локшина, індик з підливою, куліш* «густий пшоняний суп», *каша, лемішка* «страва з густо завареного, як правило, гречаного борошна», *зубці* «страва із зварених або підсмажених очищених зерен ячменю», *путря* «страва з ячмінної крупи з солодким квасом», *кваша* «страва з гречаного або житнього борошна з солодом, подібна до густого киселю», *шулики з маком* «коржі, политі медом з розтертим маком», *тетеря* «страва з борошна та пшона або сухарів чи хліба з водою, сіллю, цибулею», *сивуха* «погано очищена хлібна горілка», *сирівець* «хлібний квас», *слив'янка, мед* «легкий хмільний напій з меду», *пиво, деренівка* «горілка, настояна на дерену», *брага* «подібний до пива напій невисокої міцності», *проста горілка, дулівка* «горілка, настояна на грушах-дулівках», *калганка* «горілка, настояна на

корені калгану», *сита* «мед, розведений водою, або медовий відвар на воді». Не менш яскравим є коло лексики на позначення народних пісень, танців та їхніх елементів: *горлиця, гайдук, гоцак* «танець зі стрибками», *санжарівка, третяк* «потрійне притопування в танці», *зуб* «мелодія з приспівом на мотив «Ой дуб, дуба...», *по балках, ворон, журавель, дудочка*; пор.: «Тут інші журавля скакали, а хто од дудочки потів».

Бурлескна форма розповіді, тобто жартівливе змалювання в зниженому, пародійному тоні тем і образів, про які зазвичай прийнято говорити поважно, дає можливість авторові вживати народну лексику в найширшому стилістичному діапазоні — від суто нейтральної до зменшено-пестливої, пестливо-зневажливої, простомовно-побутової, а часто грубої. Зокрема, експресивно- й національно-забарвлена лексика яскраво відтворює бурхливу динаміку українського танцю: Еней у танці «розходився, як на аркані жеребець», «не до соли примовляв-ши, садив крутенько гайдука». В останній фразі вжито дві ідіоми: «не до соли» (скорочений варіант приказки «а вже мені не до соли (солі), коли грають на басолі», тобто «не до того, не до діла») і «садити гайдука» (тобто «танцювати навприсядки»): «Ударила б гайдука, та боюся мужика» (пісня). Ганна ж, сестра Дідони, «танцювала викрутасом і перед Енеєм вихилясом під дудку била третяка» (тобто «хвацько притоптувала в такт музиці»). Удвох же вони так танцювали, що «в обох підківки задрижали, вистрибовавши гоцака» (пор. народні афоризми *аж жижки дрижать, вистрибувати гоцака* «завзято танцювати, підстрибуючи», *садити гоцака*: «Москаль покинув глек да садить гоцака» — Є. Гребінка).

Національно-забарвлена лексика та фразеологія в поемі «Енеїда» засвідчує народну основу гумору І. Котляревського, передусім рідної йому полтавської землі, щедрої на галушки, варенуху (теж згадувані в поемі), веселий запальний танок під музики (назва пісні і танцю *санжарівка*, про яку згадує автор, походить від імення містечка Санжари, що на Полтавщині), а головне — населеної вільнолюбними людьми, які хоч переживали різне (і шведчину, і Бендери, і панщину), та не забули славних козацьких часів («у нас в Гетьманщині колись», «Лубенський, Гадяцький, Полтавський», — цим автор натякає на період української козацької держави з відповідними адміністративними і військовими осередками — полками)[1]. Згадувані в поемі назви містечок Лубни, Опішня, Решетилівка символізують щедроти полтавської землі й рук працьовитих полтавців — опішнянські сливи й гончарні вироби, решетилівські вівці й вишивки, лубенські

[1] Див. ще: *Сологуб Н.* Лексико-семантичне поле *козаччина* у творах І. Котляревського й Т. Шевченка // Українська мова: з минулого в майбутнє. — К., 1998. — С. 9—12.

вишні і вареники тощо. М. Максимович говорив, що І. Котляревський змальовує життя «точнісінько так, як і в нашій народній поезії, яка потішалася однаково над простолюдином і над панством, над усім, що потрапляло їй під веселий час піснетворчості»[1].

Додамо до цього, що «батько» (як назвав І. Котляревського Т. Шевченко) нової української літератури і родоначальник нової української літературної мови, потішаючись, водночас і возвеличує. Рідну землю. Її народ. Його мову.

ІДІОСТИЛІСТИКА Т. ШЕВЧЕНКА: МОВНІ ЗАСОБИ І СТИЛІСТИЧНІ ФІГУРИ

Зелений подих теплої пшениці
Доносить розшум Кобзаревих слів.
Любов і ласка, ненависть і гнів
Спалахують в рядках, як блискавиці.
Василь Симоненко

Осягнути до кінця глибини лінгвостилістики поетичного слова Т. Шевченка, як і будь-якого іншого національного поета-генія, неможливо. Як зазначає В. Русанівський, у мові Т. Шевченка органічно злилися пісенний фольклор і усна оповідь, доповнені всім тим, що збереглося від давніх мов, уживаних у Київській Русі і в Україні[2]. Цим пояснюється розмаїття Шевченкової лексики і гнучкість синтаксису його поетичних творів. Тому безперечно, «заслуга Т. Шевченка перед українською культурою полягала насамперед у тому, що він надав літературній мові внутрішньої естетичної впорядкованості, збагативши народнорозмовну мову органічним уведенням у неї елементів із інших джерел і тим самим відділивши мову літератури від побутової мови»[3]. Спробуймо окреслити (бодай мозаїчно) маловивчені або й зовсім не досліджувані аспекти мовнопоетичної творчості Кобзаря, спираючись на характерні для неї стилістичні засоби та мовні фігури.

Історизми. Як слова (усталені вирази), що означають реалії, які вийшли з ужитку й належать до старовини, історизми відтворюють колорит певної доби. Численні історизми в творах Т. Шевченка засвідчують його добру обізнаність у галузі історії та побуту Давнього Риму (*кесар, раб, тіара, патрицій, конглав, терма, гладіатор, амфора* тощо), Давньої Греції (*гінекей, гетера, вісон* тощо), Іудеї (*фа-*

[1] *Максимович М.* К пятидесятилетию со смерти Ивана Петровича Котляревского // Киевская старина. — 1888. — Т. XXIII — Кн. 11. — С. 390.

[2] *Русанівський В.М.* Із Уманщини і з усієї України (народнорозмовне джерело мови Т. Шевченка) // Мовознавство. — 1999. — № 2—3. — С. 3.

[3] Там само. — С. 10.

рисей, бурнус, равві, есей, хітон тощо), а також Малої Азії, Близького Сходу, Єгипту, Європи (*сарацин, копт, фараон, трубадур, галльський легіон, автодафе, чура , таляр* та ін.). Основними джерелами історизмів періоду Козаччини були для Т. Шевченка «Краткое описание Малороссіи», літописи Самійла Величка та Самовидця, «Історія русів». З добою Козаччини пов'язані назви: чинів військової ієрархії (*гетьман, отаман, кошовий, полковник, есаул, старшина, козак лейстровий, копітан*), військових структур (*військо, табір, кіш, товариство, обоз, компанійці*), атрибутів влади (*клейноди, булава, бунчук, знамено, труба*) , зброї, військового спорядження (*гаківниця, спис, ратище, чайка, байдак, панцир, намет*).

Історизми в творах Т. Шевченка, з одного боку, позначені піднесеністю, що поєднується з героїзацією, часом романтизованою гіперболізацією давніх подій: «У труби затрубили, У дзвони задзвонили, Вдарили з гармати, Знаменами, бунчугами Гетьмана укрили» («У неділеньку у святую...»), «Не вернуться запорожці, Не встануть гетьмани, Не покриють Україну Червоні жупани!» («До Основ'яненка»), а з другого, — пройняті іронією, зневагою, забарвлені гротесково (найчастіше при зображенні й характеристиці ворогів українського народу, різних нападників, поневолювачів): «...а з шкур наших Собі багряницю Пошив жилами твердими І заклав столицю В новій рясі» («Сон — У всякого своя доля...»), «Як цариця по Києву З Нечосом ходила.... І Межигорського Спаса Вночі запалила. І по Дніпру у золотій Галері гуляла, На пожар той поглядала, Нишком усміхалась» («Невольник»).

Історизми, навіяні історією часів Київської Русі, виконують у Шевченкових текстах функцію відтворення колориту минувшини, напр.: **русичі** (населення Київської Русі і вояки київських князів) — «Допировали Хоробрі русичі той пир, Сватів упоїли, А самі простяглися За землю Руськую» («З передсвіта до вечора...»); **шелом** (старовинний головний убір, який захищав вояка від ударів холодної зброї) — «З передсвіта до вечора... Бряжчить шабля о шеломи, Тріщать списи гартовані» (там само); **улуси** (селища або табори кочовиків) — «Потягли в свої улуси З турками татаре» («Заступила чорна хмара...»); **дружина** (у Київській Русі — загін князівського війська) — «По двору тихо похожає Старий веселий Рогволод. Дружина, отроки, народ Кругом його во златі сяють» («Царі»).

Т. Шевченко вживає історизми у прямому й переносному значеннях, пор.: **орда** — пряме: татарське військо («Була колись шляхетчина, Вельможная пані; Мірялася з москалями, з ордою, з султаном». — «Гайдамаки»), **орда** — переносне: натовп або взагалі велика кількість кого-, чого-небудь («За балом бал у генерала, За генеральшею чимала Орда панів і паничів». — «Петрусь»); **отаман** — пряме: виборний начальник збройного загону в козаків («Наш отаман Гамалія, Отаман завзятий, Забрав хлопців та й поїхав По морю гуляти». — «Гамалія»), **отамане, отамани** — переносне: як форма звертання до козаків («Не в Синопу, отамани, Панове молодці, А у Царград, до султана, Поїдемо в гості!». — «Іван Підкова»); переносне значення зберігає іменник **отаман** у звертальних сполуках на зразок **батьку-отамане (батьки-отамани), брате-отамане (брати-отамани), отамани товариші** («Ходім, батьки-отамани, У Фастов в неділю». — «Швачка», «Зібрав Тарас козаченьків Поради прохати. «Отамани товариші, Брати мої, діти! Дайте мені порадоньку, Що будем робити?» — «Тарасова ніч»). Деякі історизми функціонують лише в переносному значенні, напр.: **сатрап** (про царя Миколу I та його прислужників) — «Найшовсь-таки один козак Із міліона свинопасів, Що царство все оголосив — Сатрапа в морду затопив» («Юродивий»); **візантійство** (офіційна релігія) — «А панство буде колихать, Храми, палати муровать, Любить царя свого п'яного, Та візантійство прославлять, Та й більше, бачиться, нічого» («Я не нездужаю, півроку...»).

Часто вживаний у Шевченкових текстах історизм **гайдамак[а]** (козак-повстанець, учасник боротьби проти панування польських поміщиків в Україні XVII—XVIII ст.) завдяки романтизації історичних подій та дійових осіб переосмислюється як «споборник святої волі», напр.: «Сини мої, гайдамаки! Світ широкий, воля! — Ідіть, сини, погуляйте, Пошукайте долі» («Гайдамаки»); пор. пряме значення: «Я не старець, пане! Я, як бачте, гайдамака» (там само).

Як лексичний художній засіб історизми розширюють функціональні можливості поетичного слова-образу й у Шевченкових творах нерідко переростають на слова-символи[1].

Архаїзми. Як слова, що є давніми, колишніми назвами реалій і вийшли із загального вжитку, а їх заступили інші синонімічні лексичні одиниці, архаїзми традиційно використовуються в художній літературі для відтворення історичної реальності й тогочасної мови героїв, для надання мові урочистості, піднесеності, для характеристики негативних явищ, як засіб створення іронії, сатири та сарказму. У поезії Т. Шевченка різні художні функції виконують власне лексичні архаїзми: *ветроград* (сад), *чертог* (палац), *ретязь* (ланцюг), *оливо* (олівець), *лиця* (щоки), *вої* (вояки), *ланіти* (щоки), *живот* (життя), *пря* (спір), *глаголи* (слова, мова); лексико-словотвірні архаїзми: *возлісся* (узлісся), *подружіє* (подружжя, подруга), *правдолюбіє* (правдолюбність), *телець* (теля), *возвістити* (сповістити), *возвеселити* (звеселити), *воспівати* (оспівувати); лексико-фоне-

[1] Див. ще: *Рогаль М. С.* Книжна мова як одне з джерел історичної військової термінології в поезіях Т. Г. Шевченка // Джерела мовної майстерності Т.Г. Шевченка. — К., 1964; *Русанівський В.М.* Історична лексика в поезії Т. Шевченка // Мовознавство. — 1991. — №4.

тичні архаїзми: *врата* (ворота), *враг* (ворог), *глава* (голова), *древо* (дерево), *злото* (золото); семантичні архаїзми: *подлий* (незнатний), *позорище* (видовище), *витати, вітати* (бути присутнім де-небудь), *товариш* (старшинське козацьке звання). Серед архаїзмів, використаних Т. Шевченком, значну частину становлять церковнослов'янізми, зокрема створені поетом за лексично-словотвірними взірцями давньоруської мови.

Архаїзми є органічним елементом у Шевченкових творах, що мають жанрові ознаки молитви, гімну, а також у подражаніях і переспівах Біблії («Молитва», молитви Яна Гуса в «Єретику» і молодого неофіта в однойменній поемі, «Гімн черничий», «Ісаія. Глава 35 (*Подражаніє*)», «Подражаніє Ієзекіїлю. *Глава 19*», «Осія. Глава XIV. *Подражаніє*»).

Для збереження стилістики першоджерела у переспівах зі «Слова о полку Ігоревім» Т. Шевченко використовує лексичні та лексико-словотвірні архаїзми, напр.: «В Путивлі-граді вранці-рано», «— Полечу, каже, зигзицею», «Рукав бобровий омочу... Омию кров суху, отру Глибокії, тяжкії рани...», «На вої любії мої, На князя, ладо моє миле», «Моє веселіє украв» («Плач Ярославни»), «В степу, в незнаємому полі, Середи землі половецької», «Поникли Ігореві стязі» («З передсвіта до вечора....»). Стилізаційну функцію виконує семантичний архаїзм **пригода** у словосполученні **на пригоду** («на допомогу»): «То повертає Той Ігор військо на пригоду Тому буй-туру Всеволоду» (там само). У переспівах поет вдається до архаїчної форми звертання давніх русичів до богів — **господине** (ця форма збереглася з дохристиянських часів, коли слова *господь* і *господин* не розрізнялися): «— Вітрило-вітре, господине! Нащо ти вієши, несеш...» (В Путивлі-граді вранці-рано...»), « — Вітрило-вітре мій єдиний, Легкий, крилатий господине!», «Святий, огненний господине! Спалив єси луги, степи» («Плач Ярославни»).

У поезіях, де простежується відгомін козацького літописання, привертають увагу функціонально навантажені мовні одиниці книжного характеру — лексичний архаїзм **єси**, що увиразнює авторську іронію, спрямовану на персоніфікований образ: «Чигрине, Чигрине, Мій друже єдиний, Проспав єси степи, ліси І всю Україну» («Чигрине, Чигрине...»); лексико-словотвірні архаїзми **нарожденний, посланіє, незрячий** («І мертвим, і живим...») — перші два архаїзми підкреслюють давню жанрову традицію, третій автор використовує для створення сатиричної тональності розповіді); лексикалізована архаїчна форма **єлико мога**, що служить для посилення метафоризації зображуваного: «Виступили з-за лиману З турками татари. Із Полісся шляхта лізе, А гетьман-попович Із-за Дніпра напирає — Дурний Самойлович. З Ромоданом. Мов та галич, Вкрили Україну, Та й клюють єлико мога....» («Заступила чорна хмара....»). Староукраїнські архаїзми, навіяні літописами, виконують у творах Т. Шевченка різні художні функції — увиразнюють авторське застереження відступникам: «Умийтеся! Образ Божий Багном не скверніте» («І мертвим, і живим...»); підсилюють уїдливо-саркастичну характеристику земляків з психологією меншовартості: «Колись будем І по-своєму глаголать, Як німець покаже Та до того й історію Нашу нам розкаже, — Отоді ми заходимось!..» (там само); надають переконливості авторським закликам пізнати справжню історію України: «Прочитайте знову Тую славу. Та читайте Од слова до слова, Не минайте ані титли, Ніже тії коми, Все розберіть... та й спитайте Тоді себе: що ми?.. Чиї сини? Яких батьків?» (там само).

По-різному реалізує Т. Шевченко семантику офіційно-шанобливого почесного називання українських гетьманів і польських панів — **ясновельможний**; пор. позитивний зміст контексту: «А ясновельможний, на воронім коні, Блисне булавою — море закипить...» («Гайдамаки»), іронічна оцінка конфедератів у прямій мові персонажа: «Жартувать, Чи що, ти хочеш?» «Я? З панами? Крий Боже! Зараз, дайте встать, Ясновельможні! (пишком — свині)» (там само), різко негативна оцінка діяльності тих українських гетьманів, які служили не своєму народові, а сусіднім королям і царям: «... ось що Ваші славні Брути: Раби, подножки, грязь Москви, Варшавське сміття — ваші пáни Ясновельможні гетьмани» («І мертвим, і живим...»).

Особливого художнього ефекту досягає Т. Шевченко шляхом поєднання піднесених архаїзмів зі зниженою лексикою в тому самому творі («Давидові псалми», «Пророк», «Подражаніє Ієзекіїлю. *Глава 19*», «Осія. Глава XIV. *Подражаніє*» та ін.). Сполучення архаїзмів із розмовною лексикою, побутовизмами, стилістично-зниженими оцінними словами надає поетичному висловленню усно-мовної експресії та забарвлює його авторською емоційністю: «Старенька сестро Аполлона, Якби ви часом хоч на час Придибали-таки до нас Та, як бувало во дні они, Возвисили свій Божий глас До оди пишно-чепурної, Та й заходилися б обоє Царів абощо воспівать» («Царі»).

Як стилістичний засіб архаїзми у поезії Т. Шевченка виконують різну роль — стилізаційну, характеризувальну, емотивно-експресивну[1].

Бібліїзми. Як слова або вирази зі Святого Письма, що ввійшли в літературну мову, зокрема в її художній і публіцистичний стилі, з метою створення словесно-художніх образів, бібліїзми підкреслюють

[1] Див. ще: *Сімович В.* Дещо про Шевченкову архаїзовану мову. *Сімович В.* Українське мовознавство: Розвідки й статті. — Оттава, 1984. — Т. 2.; *Деркач А.Г.* Функції слов'янізмів у лексиці Шевченка//Наукові записки КДУ. — 1939. — № 1; *Дзіра Я.* До питання про джерела архаїзмів у мові творів Тараса Шевченка//Укр. мова і літ. в школі. — 1961. — № 5.

урочистість, піднесеність розповіді або, навпаки, надають художньому викладу сатиричного чи іронічного забарвлення, служать передачі гротеску та сарказму. Символіка й філософія поетичної творчості Т. Шевченка виразно окреслюється широким колом християнських (зокрема біблійних) літературних традицій, їхньої знаковості в слові. Передача сакрального змісту текстів Біблії, стилізація під них, викладення вічної суті її постулатів і водночас художнє переосмислення біблійних образів дає авторові широкі можливості проникати в сутність реального, живого, вічного. У творах Т. Шевченка бібліїзми використовуються як для позитивних характеристик (*чудотворець, великомученик, великомученица, пророк Божий, ангел святий, присносущий, пренепорочная, пресвітлий, всетворящий, всещедрий, пресвятий, пречиста, Адамові діти* та ін.): «Де ж ти? Великомучениче святий? Пророче Божий? Ти меж нами, Ти, присносущий, всюди з нами Витаєш ангелом святим» — ліричне звернення до М. Лермонтова («Мені здається, я не знаю...»), так і для увиразнення негативних, здебільшого саркастичних оцінок (*суєслов, лицемір, фарисей, Іуда, Ірод* та ін.): «По закону апостола Ви любите брата! Суєслови, лицеміри, Господом прокляті. Ви любите на братові Шкуру, а не душу!» («Кавказ»), «Не вам, в мережаній лівреї, Доношчики і фарисеї, За правду пресвятую стать І за свободу! Розпинать, А не любить ви вчились брата!» («Юродивий»). Частина бібліїзмів традиційно зберігає архаїчні словотвірні елементи, властиві церковнослов'янській мові.

Шевченкові поетичні тексти багаті на різноманітні біблійні оніми, серед них найменування напівлегендарних історичних осіб (*Ірод, Давид, Саул, Авраам, Мойсей, Іаков, Аарон, Ієзекіїль, Осія, Іов, Ієремія, Ісаія, Іван Хреститель, апостоли Петро, Павло, Іуда)*, різні наймення *Бога* (*Савоаф* як одна з біблійних назв Бога-Отця, *Яхве, Небесний Цар, Всеблагий, Пресвятий, [Небесний] Владика, Вседержитель, Творитель, Творець, Всевидящеє Око)*, інші імена *Ісуса Христа (Еммануїл, Назорей, Син Божий, Спаситель*), Матері Ісуса *Марії* (*Матер[ь] Божа[я], Матер Бога, Матір Божа, Мати [Божа], Матер Божія, Пречиста, Всепричиста, Всеблагая, Пресвятая)*, історико-географічні назви (*Іудея, Єрусалим, Вавилон, Віфлієм, Назарет, Йордань, Сіон, Голгофа, Ізраїль)*, інші легендарні імена (*Йосип, Йосиф, Іосиф красний, Каїн, «брат праведний»*, тобто *Авель, Адам, Єва*). Деякі з цих найменувань Т. Шевченко узагальнює з метою іронічного, сатиричного або урочисто-піднесеного зображення (*«іродові душі», «Іродів син», «іроди-царі», «лжеш, Іудо», «Іуди ще лічать гроші уночі», «царі Вавилони* [...] *мурували», «неситая Вавилоня дщере», «повели Гуса на Голгофу»)*; пор. ще поетичне переосмислення Т. Шевченком пророцтва біблійного Ієзекіїля про відродження народу через воскресіння трупів: «І став [Шафарик] єси На великих купах, На розпутті

всесвітньому Ієзекіїлем, І — о диво! трупи встали І очі розкрили, І брат з братом обнялися» («Єретик»).

Назва **Біблія** в українських творах Т. Шевченка трапляється тричі. В усіх випадках автор уживає слово в прямому значенні, напр.: «У нас Святую Біблію читає Святий чернець» («Кавказ»).

Аналогічним є вживання синоніма **Святе Письмо (Писаніє)**: «Іде чернець у келію... Бере Письмо Святе в руки, Голосно читає...» («Чернець»). Вираз **Божії глаголи** у значенні «Біблія, Святе Письмо, Слово Боже» автор уживає в протилежних стилістичних контекстах — піднесеному: «Із школи Путем терновим розійшлись Обидва. Божії глаголи, Святую правду на землі І прорекли, і розп'ялись За воленьку, святую волю!» («Марія») і знижено-іронічному: «На те письменні ми, Читаєм Божії глаголи!.. І од глибокої тюрми Та до високого престола — Усі ми в золоті і голі!» («Кавказ»). Вислів **Слово Боже** Т. Шевченко вживає лише в переносному значенні — «правда, справедливість, істина», напр.: «Отак Гуса Ченці осудили, Запалили... Та Божого Слова не спалили» («Єретик»). У такому самому значенні Т. Шевченко вживає назву **Євангеліє**: «Земля плаче у кайданах, Як за дітьми мати. Нема кому розкувати, Одностайне стати За Євангеліє правди» (там само).

Переважну більшість бібліїзмів Т. Шевченко переосмислює в позитивному, часто піднесеному плані. Усталений вираз **на початку було Слово** (від біблійного виразу «на початку було Слово, а Слово в Бога, і Бог було Слово») Т. Шевченко пов'язує з роздумами про Божу природу поетичного слова, пісні та їхньої ролі в духовному відродженні людини: «Ну що б, здавалося, слова... Слова та голос — більш нічого. А серце б'ється — ожива, Як їх почує!.. Знать, од Бога І голос той і ті слова Ідуть меж люди!» («Ну що б, здавалося, слова...»). Слово, як і правда, у Т. Шевченка ідентифіковане з поняттям Бог, а воскресіння Христа поет ототожнює з воскресінням слова, слова правди: «І спали, Упившись кровію, кати, Твоєю кровію. А ти Возстав од гроба, слово встало, І слово правди понесли По всій невольничій землі Твої апостоли святії» («Неофіти»). Слово-Бог для поета є уособленням художнього слова. Як перше, так і друге має стояти на сторожі правди, добра, волі: «Воскресну нині! Ради їх, Людей закованих моїх, Убогих, нищих... Возвеличу Малих отих рабів німих! Я на сторожі коло їх Поставлю слово...» («Подражаніе 11 псалму»).

Розширеного тлумачення набувають вирази **Христове слово, святеє слово** (у Шевченковому тексті йдеться про раннєхристиянське вчення) як «святої правди голос новий», як «Божеє кадило, кадило істини», напр.: «Я твоя дитина [...] Не неофіт новий, А апостол великого Христового слова» («Неофіти»). З Божим словом пов'язує поет і народне слово, народну пісню: «От де, люде, наша слава, Сла-

ва України! Без золота, без каменю, Без хитрої мови, А голосна та правдива, Як Господа слово» («До Основ'яненка»).

Одним із центральних образів Шевченкової мовної картини світу є образ **саду**, навіяний найвищим символом християнської культури — **садом Едемським** як місцем найбільшої благодаті Божої. **Едем** як поетичний символ біблійного походження у Т. Шевченка згадується один раз у варіантах до поеми «Марія»: «Уквітчай голову дівочу Лілеями і заспівай, Поки Едем, твій тихий рай, Ще не підпалював Єгова, Сердитий іудейський цар»; пор. розвиток згадуваної біблійної символіки в авторських опоетизованих мріях про власний земний рай і можливі загрози для нього: «Поставлю хату і кімнату, Садок-райочок насажу. Посижу я і похожу В своїй маленькій благодаті. [...] В садочку буду спочивати, [...] Ні, я не буду спочивати, Бо й ти приснишся. І [в] малий Райочок мій спідтиха-тиха Підкрадешся, наробиш лиха.... Запалиш рай мій самотний» («Л»). Пишний сад Т. Шевченко ототожнює з тихим раєм, до якого як до Божої благодаті юна й ще безтурботна Діва Марія звертається у пісні, включеній до основного тексту поеми «Марія»: «Раю! Раю! Темний гаю! Чи я, молодая, Милий Боже, в твоїм раї Чи я погуляю, Нагуляюсь?». Розвиваючи вітчизняну літературну традицію (зокрема, філософію біблійних символів Л. Барановича, Д. Туптала, С. Почаського, Г. Сковороди), Т. Шевченко вводить універсальний культурний концепт саду (благодаті, життя, щастя, символу процвітання і добробуту, «роси єрмонської») в асоціативний ряд високих образів національної культури — *гай, поле, лан, сонце, місяць, зоря, соловейко, дім, родина, сім'я, мати, хата, село* як уособлення [веселого тихого] раю, напр.: «Ходімо, — каже, — у свій гай, У свій маленький тихий рай!» (там само), «Весна, садочки зацвіли; Неначе полотном укриті, Росою Божою умиті, Біліють» («Чума»), «Іду я тихою ходою, Дивлюсь — аж он передо мною Неначе дива виринають, Із хмари тихо виступають Обрив високий, гай, байрак; Хатки біленькі виглядають, Мов діти в білих сорочках У піжмурки в яру гуляють» («Сон — Гори мої високії...»); пор. також уривок «Дивлюся — аж світає» з поеми «Сон — У всякого своя доля..» і вірш «Садок вишневий коло хати...», де в яскравих поетичних образах передано особливості українського світосприймання у повній його гармонії. І навпаки, контрастом до омріяного раю виступає для поета рідна хата, де він та його брати й сестри пізнали ранне сирітство, злидні й страждання, бо панщина звела в могилу ще молодими їхніх батьків. Свою хату поет ототожнює з пеклом: «За що, не знаю, називають Хатину в гаї тихим раєм. Я в хаті мучився колись... Не називаю її раєм, Тії хатиночки у гаї Над чистим ставом край села... В тім гаю, У тій хатині, у раю, Я бачив пекло... Такії, Боже наш, діла Ми творимо у нашім раї На праведній Твоїй землі! Ми в раї пекло розвели» («Якби ви знали, паничі...»). Звертаючись до Бога, поет дорікає йому за земний рай, що для простого люду став уособленням потойбічного пекла. Тому не випадково концептуальною антитезою саду (раю, Едему) виступає в Т. Шевченка *пустка (пустиня)* як переосмислений біблійний символ спустошеного, занедбаного саду, ознаки порушеної гармонії світоспустошеного, занедбаного саду, ознаки порушеної гармонії світосприйняття: «Шкандибає [Максим] на вдовину Пустку подивиться. Сяде собі у садочку... І вдову згадає І за її грішну душу Псалтир прочитає» («Москалева криниця», перша редакція), «Хто з тобою заговорить, Привітає, гляне?.. Кругом тебе простяглася Трупом бездиханним Помарнілая пустиня, Кинутая Богом» («Ми восени такі похожі...»). Концептуальна опозиція *сад (рай) / пустка (пустиня)* в Шевченковому поетичному тесті спонукає автора до філософських узагальнень, що надає словесним асоціативним символам нових для них значень — з одного боку, уособлення істинно сущого на землі, самого життя в усьому його розмаїтті, вічної його гармонії, з другого, — образного втілення руїни, спустошення, душевного розладу. У кількох випадках Т. Шевченко звертається до біблійного символу *світлий рай* з легенди про Каїна та Авеля, прямо нагадуючи суть цієї оповіді: «...Я стратить наміряюсь Максима святого. Отаке-то! А за віщо? За те, за що Каїн Убив брата праведного У світлому раю» («Москалева криниця», друга редакція) або ж використовуючи образ «світлого раю» безвідносно до неї у молитві Івана Гуса: «Боже! Боже! Великая сило! Великая славо! Зглянься на людей, Одпочинь од кари у світлому раї» («Єретик»). Пресвітлим раєм поет називає Божу Матір: «Все упованіє моє На тебе, мій пресвітлий раю, На милосердіє твоє, На тебе, Мати, возлагаю» («Марія»).

Високою патетикою або, навпаки, гіркою іронією, сарказмом пройняті Шевченкові рядки з поеми «Сон — У всякого своя доля...», де поет використовує біблїїзм **Страшний суд** як символ Господньої кари за земні гріхи чи вчинені злочини, пор.: «Заворушилася пустиня, Мов із тісної домовини На той остатній Страшний суд Мертвці за правдою встають» — «...Біла пташка Хмарою спустилась Над царем тим мусянджовим І заголосила: І ми зковані з тобою, Людоїде, змію! На Страшному на судищі Ми Бога закриєм Од очей твоїх неситих». Сподіваючись на Божу справедливість, Т. Шевченко не відкидає можливості приходу Страшного суду як останньої Божої волі, більше того, застерігає від грізної Господньої кари за зло, неволю, неправду: «Чи буде суд? Чи буде кара Царям, царятам на землі? Чи буде правда меж людьми?.. Повинна буть, бо сонце стане І освернёну землю спалить» («О люди! люди небораки!..»). Зазначений біблїїзм Т. Шевченко переосмислює або як *суд праведний*, якщо він *Божий*, або як *нечестивий, неправедний, лукавий*, якщо його здійснюють люди з нечистим сумлінням, пор.: «О милий Боже України! Не дай пропасти на чужині, В неволі вільним козакам! І сором тут, і сором там — Вставать з чужої домовини, На суд твій праведний прийти, В залізах руки принести» («Гайдама-

ки»), «І три папи, і баронство, І вінчані глави; Зібралися, мов Іуди На суд нечестивий Проти Христа. [...] Став Гус перед ними!» («Єретик»).

У Т. Шевченка персоніфікується біблійний образ **каменя** (об який будуть розбиті грішники), набуваючи значення «Божа (Небесна) кара»: «Горе з вами! Кого благаєте, благії! О нерозумнії, сліпії! Чи ж камінь милує кого?» («Неофіти — варіанти»), увиразнюється означенням *холодний*, передаючи значення неминучості покари: «Тебе, злая, В радості застане І розіб'є дітей твоїх О холодний камень» («Давидові псалми», 136), набуває високого поетичного звучання в рядках, насичених метафоричною образністю: «І день не день, і йде не йде, А літа стрілою Пролітають, забирають Все добре з собою. Окрадають добрі думи, О холодний камень Розбивають серце наше І співають амінь» («Три літа»). У поемі «Єретик» біблійний уривок про знехтуваний будівничими камінь, який, проте, лежть в основі будови, виступає символізованим епіграфом і водночас пересторогою для тих, кому адресує свої молитовні пророчі слова Іван Гус: «Кругом неправда і неволя, Народ замучений мовчить. [...] Розбойники, людоїди Правду побороли, [...] Земля плаче у кайданах, [...] Нема кому розкувати [...] Нема кому! Боже! Боже! Чи то ж і не буде? Ні, настане час великий Небесної кари».

Як художній образ святої народної помсти «царям неситим» Т. Шевченко вживає біблїзм **мечі гострі обоюду**: «І мечі в руках їх добрі, Острі обоюду, На отмщеніє язикам І в науку людям» («Давидові псалми», 149).

Біблїзми у творчості Т. Шевченка мотивовані як естетичною та етичною вартістю тексту Біблії, яку добре знав і художньо трансформував поет, так і змістом та стилістикою конкретного поетичного твору[1].

Антоніми. Як слова, що належать до однієї частини мови й мають протилежні значення, залежно від типу протилежності — контрарної чи комплементарної, антоніми поділяються на такі, що виражають: якісну протилежність (*добрий/поганий, розумний/дурний, звичайний/незвичайний*), додатковість (*комплементарність*), у цьому разі один член антонімічної пари доповнює другий і заперечення одного дає значення другого (*правда/кривда*, або *неправда*; *живий/мертвий*, або *неживий*); протилежну

[1] Див. ще: *Доманицький В.* Критичний розслід над текстом «Кобзаря». — К., 1907; *Журба І.Я.* Стилістичні функції біблійних образів у поезії Т.Г.Шевченка. — К., 1964; *Стебельська А.* Шевченкова молитва // Збірник наукових праць Канадського НТШ. — Торонто, 1993; *Черторижская Т.К.* Взаимодействие русской и украинской лексики в русских произведениях Т.Г.Шевченко. — К., 1981; *Шевченко Л.І.* Лінгвістична інтерпретація символіки Тараса Шевченка: сад // *Шевченко Л.І.* Інтелектуальна еволюція української літературної мови. — К., 2001.

спрямованість дій, ознак і властивостей (*сходитися/розходитися, український/антиукраїнський, чужий/свій*). Як лексично-стилістична категорія антонімія — це тип функціонально-семантичних відношень лексичних одиниць протилежного значення, організованих з певною виражальною метою. В художньому тексті антоніми виступають основою антитези, характерної для поетики Т. Шевченка: «Одна — стара, не здужає встати, А другая — молодая, Дума погуляти!» («Меж скалами, неначе злодій...»).

У Шевченкових творах частіше знаходимо перші два типи антонімів: загальномовні пари слів із контрарною протилежністю: «Все йде, все минає — і краю немає, Куди ж воно ділось? Відкіля взялось? І дурень, і мудрий нічого не знає» («Гайдамаки»), «Доле, де ти? Нема ніякої, Коли доброї жаль, Боже, То дай злої, злої!» («Минають дні, минають ночі...»); лексичні пари з комплементарною протилежністю, що вказують на фольклорні джерела поетики Т. Шевченка: «Смійся, лютий враже! Та не дуже, бо все гине, — Слава не поляже; Не поляже, а розкаже, Що діялось в світі, Чия правда, чия кривда І чиї ми діти» («До Основ'яненка»), «Молися й ти: з святого неба На тебе, серце, не зійшла Твоя і доля і недоля» («І станом гнучим, і красою...»), «І неталан наш і талан, Як кажуть люде, все од Бога» («Меж скалами, неначе злодій...»).

Поет творчо використовує синонімічні потенції однієї з лексем традиційної антонімічної пари, пор.: *правда/кривда (неправда, брехня), живий/неживий (мертвий), талан/неталан (безталання), воля/неволя (кайдани), доля/недоля (горе)*, напр.: «Страшно впасти у кайдани, Умирать в неволі, А ще гірше — спати, спати І спати на волі» («Минають дні, минають ночі...»); «По тім боці — моя доля, По сім боці — горе» («Тополя»). Традиційну субстантивовану антонімічну пару **багатий/убогий** Т. Шевченко увиразнює синонімом **сирота**: «Тече вода і на гору Багатому в хату. А вбогому в яру треба Криницю копати» («Сова»; тут угадується народне прислів'я «багатому й під гору вода тече, а бідному і в долині треба криницю копати»), «Багатого губатого Дівчина шанує; Надо мною, сиротою, Сміється, кепкує» («Думка — Тяжко-важко в світі жити...»), а також переосмислює її, вводячи інші авторські антонімічні лексеми-образи **покої (палати) / хата (хатина)**: «Цвітуть сади, біліють хати, А на горі стоять палати, Неначе диво» («Княжна»), «І ледве-ледве вийшла з хати, Пішла на гору, на прокляті Палати глянуть, та й пішла Аж до палат» («Марина»); **пан/холоп**: «У Києві на Подолі Братерська наша воля Без холопа і без пана Сама собі у жупані Розвернулася весела» («Чернець»); **жупан/свита**: «Блукав я по світу чимало, Носив і свиту і жупан...» («Сон — Гори мої високії...»); **царевичі/людські діти**: «Отак царевичі живуть, Пустуючи, на світі, Дивітесь, людські діти» («Царі»). В окремих Шевченкових творах ком-

плементарні антоніми виконують конструктивну композиційну роль: **зелений/чорний (почорнілий)** («Ой чого ти почорніло...»), **правда/неправда, слава/неслава, добрий/злий (лихий)** («Давидові псалми»), **сонце (правди) / тьма (неправди)** («І тут, і всюди — скрізь погано...»), **добре/лихе, зле** («Три літа»). Антоніми **воля/неволя** — ключовий образ поетичного циклу «В казематі» й багатьох віршів, написаних на засланні.

Стилю Т. Шевченка властиві й антоніми — дієслівні пари: «Нехай собі розійдуться Так, як ізійшлися» («Гайдамаки»), «Надивлялась, любувалась Княжною своєю... І жениха їй єднала, І раділа з нею, І плакала» («Княжна»), «Ізнемігся козаченько, Тяжко зажурився, А поганий Конецьпольський Дуже звеселився» («Тарасова ніч»). Загальномовні варіантні антонімічні пари **радіти/плакати**, **сміятися/плакати**, **співати/плакати** Т. Шевченко урізноманітнює, доповнюючи другий член протиставлення лексемами **ридати і вити**: «Зажурилась чорнобрива, Тяжко зажурилась. Плаче, плаче та ридає, Як рибонька б'ється... А над нею, молодою, Поганець сміється» («Навгороді коло броду...»), «І тепер я розбитеє Серце ядом гою, І не плачу, й не співаю, А вию *совою*» («Три літа»).

В авторських медитаціях поєднуються стилістичні фігури повторів із функціями протиставлення, зіставлення, чергування антонімів: «Діла добрих оновляться, Діла злих загинуть» («Давидові псалми», 1), «Ані злого, ні доброго Я вже не почую» («Марина»), «Отаке-то, що хочете, То те і робіте: Чи голосно зневажайте, Чи нишком хваліте Мої думи» («Три літа»), «Хто про долю, про недолю, Як я, розпитає?» («Гайдамаки»), «В неволі виріс меж чужими І, неоплаканий своїми, В неволі, плачучи, умру» («Мені однаково, чи буду...»).

У Шевченкових поетичних контекстах антоніми використовуються як засіб іронії та сарказму, коли те саме слово чи словосполучення поєднує у собі протилежні значення — явище так званої енантіосемії; при цьому антонімічні пари слів виступають контекстуальними синонімами, посилюючи увиразнювальну ознаку: **добрі люди** (злі люди), **добрий** (злий): «Не так тії вороги, Як добрії люди — І окрадуть, жалкуючи, Плачучи, осудять» («Не так тії вороги...»), «А ці добрі люде Найдуть тебе всюди, І на тім світі добряги Тебе не забудуть» (там само), «Не жаль на злого, коло його І слава сторожем стоїть. А жаль на доброго такого, Що й славу вміє одурить» («П. С.»); **слава** (неслава): «І воздасть їм [царям, судіям. — *В.Ж.*] за діла їх Кроваві, лукаві, Погубить їх, і їх слава Стане їм в неславу» («Давидові псалми», 93); **свої люди** (чужі люди): «Свої люде — мов чужії, Ні з ким говорити» («Думка — Нащо мені чорні брови...»); пор. також образ України, переданий за допомогою антонімічної пари **своя країна/чужина** й синонімії антонімізованих словосполучень **наша земля/не своя земля**: «І умитеє сльозами Серце одпочине І полине із чужини На свою країну» («Варнак»), «Малого сліду не покину На нашій славній Україні, На нашій — не своїй землі» («Мені однаково, чи буду...»).

Антоніми в поезії Т. Шевченка — важливий стилістичний засіб, що увиразнює змістовий контраст поетичного вислову, частин тексту, ключових його елементів[1].

Евфемізми. Як емоційно нейтральні слова або вирази, вживані замість синонімічних їм слів чи виразів, що видаються мовцеві непристойними, грубими, недоречними, евфемізми тісно пов'язані із перифразами, виступаючи яскравим стилістичним засобом, однією з форм інакомовлення. Звернення до евфемізмів часто має на меті приховати неприваблівні явища життя або глибоко інтимні його прояви. У писемно-книжній мові евфемізми вживаються як умовно-обов'язковий спосіб вираження, а в усно-розмовній — як необов'язковий. Основними розрядами лексики цього типу є: 1) загальновживані евфемізми літературної мови, напр.: **позашлюбна (незаконнонароджена) дитина**, що заступають народні **богдан, найда**, а також **байстрюк, байстря, безбатченко** (останні слова трапляються в мові Т. Шевченка); 2) соціальні евфемізми, напр.: **покритка** (збезчещена, знеславлена дівчина, що народила дитину; також — **повія**), **накрити** (збезчестити, знеславити), **накрита** (збезчещена, знеславлена) й перифрази **пускати покриткою** (збезчещувати, знеславлювати), **коса покрита** (про збезчещену, знеславлену дівчину, пор.: «Незчулася [Катруся], та й байдуже, Що коса покрита» — «Катерина»); 3) родинно-побутові евфемізми, напр.: **косар** (смерть), **лихий кат** (чорт, нечиста сила), **той світ** (потойбіччя, загробне життя), пор. «Наїлись обоє, Накрались; а що взяли На той світ з собою? — «Сон — У всякого своя доля...»).

У Шевченковій поезії евфемізми посідають помітне місце. Передусім це народнопоетичні назви дій: **гуляти, погуляти** (замість — бути у воєнному поході, воювати, битися з ворогом), **гомоніти** (замість — масово обурюватися, протестувати). Романтизуючи епоху Козаччини, поет звертається до цієї групи евфемізмів, щоб надати висловленню відтінку піднесеності, динамічності, символізованої образності: «По Поліссі Гонта бенкетує» («Гайдамаки»), «Наш отаман Гамалія, Отаман завзятий, Забрав хлопців та й поїхав По морю гуляти, Слави здобувати, Із турецької неволі Братів визволяти» («Гамалія») і «Благослови, отамане, Байдаки спускати Та за Тендер погуляти, Турка пошукати» («Невольник»). Художньої виразності Т. Шевченко досягає завдяки нагнітанню батальних контекстуальних евфемізмів асо-

[1] Див. ще: *Ващенко В.С.* Мова Тараса Шевченка. — Х., 1963; *Стебельська А.* Шевченко — апостол правди // Збірник наукових праць Канадського НТШ. — Торонто, 1993.

ціативного характеру: «З Чигирина По всій славній Україні Заревли великі дзвони, Щоб сідлали хлопці коні, Щоб мечі-шаблі гострили Та збирались на веселля, На веселе погуляння, На кроваве залицяння» («Хустина»). Евфемізми-повтори виконують виразну композиційну функцію, як у розділі «Треті півні» з поеми «Гайдамаки»: «Гомоніла Україна, Довго гомоніла...» і т. д.

Евфемізм стану **спати (заснути)** у значенні «бути (стати) мертвим, покоїтися (упокоїтися) в домовині, в могилі» поет уживає як у розповіді про своїх героїв: «Пішов шелест по діброві; Шепчуть густі лози. А дівчина спить під дубом При битій дорозі. Знать, добре спить, що не чує, Як кує зозуля, Що не лічить, чи довго жить... Знать, добре заснула» («Причинна»), так і в роздумах про власну долю, позначених настроями зневіри, туги за рідним краєм: «Так і доля: того лама, Того нагинає; Мене котить, а де спинить, І сама не знає — У якому краю мене заховають, Де я прихилюся, навіки засну. Коли нема щастя, нема талану, Нема кого й кинуть, ніхто не згадає, Не скаже хоть на сміх: «Нехай спочиває, Тілько його й долі, що рано заснув»» («Мар'яна-черниця»). Вжитий тут евфемізм **спочивати**, синонімічний евфемізмові **спати**, з'являється також в останньому Шевченковому вірші «Чи не покинуть нам, небого...», супроводжуючись іншими авторськими евфемізмами того самого змісту — **далека дорога** (смерть) і **хата** (домовина, могила): «Чи не покинуть нам, небого, Моя сусідонько убога, Вірші нікчемні віршувать, Та заходиться риштувать Вози в далекую дорогу, На той світ, друже мій, до Бога, Почимчикуєм спочивать. Втомилися і підтонтались, І розуму таки набрались, То й буде з нас! Ходімо спать, Ходімо в хату спочивать... Весела хата, щоб ти знала!..» У наведеному фрагменті евфемізм **далека дорога** виступає компонентом усталеної образної сполуки **риштувать вози в далекую дорогу** (готуватися до смерті), пор. ще: **рушити в далеку дорогу**, тобто «вмерти» (там само), **в далеку дорогу коней запрягти**, тобто «поховати» («Наймичка»). До евфемізму **хата** (домовина, могила) Т. Шевченко звертався і в раніших творах, зокрема в поемі «Гайдамаки»: «Із Умані Де-де чуть — гукають Товариші гайдамаки: Гонта мов не чує, Синам хату серед степу Глибоку будує». Цей же евфемізм Т. Шевченко вживає в авторському перифразі **класти в темну хату** (хоронити) поряд із загальновживаними народними евфемізмами того самого значення — лексемою **сховати** та сполуками **понести на цвинтар, в землю положити** (поховати), напр.: «Бере [Гонта] синів, Кладе в темну хату, Й не дивиться» (там само), «Подибала стара мати Доню в полі доганяти... І догнала, привела; Нарікала, говорила, Поки в землю положила. А сама в старці пішла» («Рано-вранці новобранці...»); пор. ще авторські образні сполуки цього синонімічного ряду **понести в новую світлицю і положити в новій хаті спати** у поетичних рядках: «Як понесуть товариша В новую світлицю, Загомонять самопали, Гукнуть гаківниці. Як положать отамана В новій хаті спати, Заголосить, як та мати, Голосна гармата» («Нащо мені женитися?..»).

Народні евфемізми-перифрази Т. Шевченко не лише широко використовує, а й художньо переосмислює, зокрема евфемізми зі значенням «умерти, бути похованим» — **закрити очі, перейти на той світ, піти з сього світа (в землю), в яму перейти (лягти), скласти руки, лягти (піти, закопатися) в землю, покритися землею, Богу душу оддати (послати)**, напр.: «Засни, моє серце, навіки засни, Невкрите, розбите — а люд навісний Нехай скаженіє... Закрий, серце, очі» («Чого мені тяжко, чого мені нудно...»; тут евфемізми увиразнюють персоніфікований образ серця; «Якби-то далися орлиної крила, За синім би морем милого знайшла; Живого б любила, другу б задушила, А до неживого у яму б лягла» («Причинна»); пор. ще авторську евфемізовану сполуку **лягти спати** у тому самому значенні: «Добре, мамо, Що ти зарані спать лягла, А то б ти Бога прокляла За мій талан» («І виріс я на чужині...»).

У Шевченкових творах трапляються також широковживані в народі й трансформовані поетом евфемізми-перифрази та евфемізовані фразеологізми **дівоча слава** (цнотливість, незайманість), **шанувати себе, шануватися** (берегти [дівочу] честь), **ходити матір'ю** (бути вагітною), **як мати родила** (голий), **пустити на грище** (зробити повією), **з торбами ходити, Христа ради просити** (жебрати, старцювати), **немає (не стало) на світі** (померти), **зігнати зі світа** (довести до смерті, згубити), напр.: «Прокинься, кумо, пробудись Та кругом себе подивись. Начхай на ту дівочу славу Та щирим серцем нелукаво Хоть раз, сердего, соблуди» («Н.Т.»). Рядки з поеми «Катерина» ілюструють вихід родинно-побутових евфемізмів в широкий соціальний і національний контексти: ««Нехай, — кажуть, — гине ледача дитина, Коли не зуміла себе шанувать». Шануйтеся ж, любі, в недобру годину, Щоб не довелося москаля шукать».

Окремі традиційні евфемізми в Шевченковій поезії набувають високого художнього й громадського звучання, напр., **спочивати** — стосовно козаків, полеглих за волю і славу України: «Було колись — запорожці Вміли пановати. Пановали, добували І славу, і волю; Минулося — остались Могили на полі. Високії ті могили, Де лягло спочити Козацькеє біле тіло, В китайку повите» («Іван Підкова»); **весілля, бенкет** на означення битви, бойовиська: «На весілля товариство Вийде погуляти Та винесе самопали, Викотить гармату» («Нащо мені женитися...») або на означення святої кривавої помсти ворогам: «Мій Ярема [...] з Залізняком Весілля справляє В Уманщині, на пожарах» («Гайдамаки»), «Не бачила стара мати Козацької плати. Не лякайся, подивися На бенкет козачий» («Гамалія»); у перших двох прикладах сема-

нтично й стилістично переосмислюються загальновживані сталі сполуки **гуляти (погуляти) на весіллі і справляти (гуляти) весілля**.

Для сатиричних творів Т. Шевченка характерними є так звані дисфемізми, тобто грубі, іронічні, лайливі слова, вжиті замість емоційно й стилістично нейтральних (*пелька* замість *рот*, *жерти* замість *їсти* тощо). До цього прийому, який ще називають інвективою, поет вдається, зокрема, в поемі «Сон» для оцінної характеристики царя Миколи І та цариці (цар — **медвідь, медведик, сіромаха, він, сам**, цариця — **небога, та, богиня, «як опеньок засушений», «як та чапля довгонога», цяця**, цар і цариця — **самі**). Інші приклади дисфемізмів у Т. Шевченка: **бахур** (коханець): «Старої пані бахур сивий Окрав той храм. Розлив те пиво, Пустив покриткою...» («Варнак»); **паскуда** (замість — нікчема, негідник): «Щирий пан... Кругом паскуда! Чому ж його не так зовуть? Чому на його не плюють? Чому не топчуть!!» («П.С.»); **бугай** (спокусник): «Свого весілля дожидали Та молодих дівчат в селі, Мов бугаї, перебирали» («Варнак»); **огир** (звідник): «Дивися, огирем яким Сам пан круг тебе похожає» («Марина»); **гад, гадина, гадюка, змій, змія** (про підступну людину, чоловіка, жінку): «Тяжко, брате, Людей на старість розпізнати. А ще гірше ззамолоду Гадину кохати» («Москалева криниця», перша редакція), «І лізе до дочки. Прокинься! Прокинься, чистая! Схопись, Убий гадюку, покусає!» («Княжна»). У цей ряд можна поставити образи **п'явок, щенят, свиней, поросят, собак, людоїдів, лакеїв, вошей** та ін. Ампліфіковане нарощування дисфемізованих оцінних характеристик продажних панів гетьманів (нейтральне — людина) є в поемі «І мертвим, і живим...»: «Раби, подножки, грязь Москви, Варшавське сміття — ваші па́ни Ясновельможні гетьмани». Пошук точного оцінного слова, пом'якшення інвекційного вислову спостерігаємо, зокрема, при зіставленні остаточного тексту вірша «Слава» з його варіантами, пор.: «За тобою [славою] чимчикую» — «Волочуся за тобою»; «І з п'яними кесарями По шинках хилялась» — «І з п'яними королями По шинках таскалась» («По шинках шаталась»); «А надто з тим Миколою» — «І курила з Миколою».

Евфемізми в творах Т. Шевченка мають здебільшого соціальний характер. На їх використанні виразно позначилися фольклорні традиції поетичного інакомовлення, регульовані приписами народної моралі[1].

Гіпербола. Гіпербола як стилістична фігура, художній засіб посилення зображувальних і виражальних якостей мови передбачає семантичні перетворення, в основі яких лежить перебільшення характерних

[1] Див. ще: *Стебельська А.* Метафора Шевченкового гніву // Збірник наукових праць Канадського НТШ. — Торонто, 1993.

особливостей, ознак певного предмета, явища, дії. Вона спрямована на увиразнення художнього образу та виявлення емоційно-естетичного ставлення до нього. Гіпербола властива фольклору, особливо епічному (в описах зовнішності героїв, їхньої сили, подвигів тощо), романтичній поезії та творам сатиричного спрямування.

У своїй поетичній творчості Т. Шевченко широко використовував цей троп, функціонально і за граматичною формою наближаючи його до народнопоетичних гіпербол. Як зіставлення двох різнорідних явищ, що ґрунтується на певній спільній для них прикметі, гіпербола у творах Т. Шевченка має в своїй основі ознаки *кількості*: «Ріками сльози розлили, А кров морями» («Мені здається, я не знаю...»), *розміру*: «Стоїть в селі Суботові На горі високій Домовина України, Широка, глибока. Ото церков Богданова» («Великий льох»), *характеру дії*: «Смілянщина Кров'ю підпливає» («Гайдамаки») та ін.

Предметами гіперболізації у Т. Шевченка є явища природи: «Кругом хвилі, як ті гори: Ні землі, ні неба» («Іван Підкова»); особливості дій, учинків людини, її поведінки, психічного стану: «На край світу Полечу. Достану, З пекла вирву, отамане...» («Гайдамаки»); процеси, пов'язані із соціальною діяльністю людини: «Там родилась, гарцювала Козацькая воля; Там шляхтою, татарами Засівала поле, Засівала трупом поле» («Думи мої, думи мої...», 1840). Природно, що найчастіше у творах Кобзаря трапляються гіперболи героїко-романтичного та сатиричного змісту. В обох випадках автор гіперболізує, зокрема, метафоризовані образи пролитих сліз і крові — одні з постійних у його поезії: «Лягло костьми Людей муштрованих чимало. А сльоз, а крові!? напоїть Всіх імператорів би стало З дітьми і внуками, втопить В сльозах удов'їх. А дівочих, Пролитих тайно серед ночі! А матерніх гарячих сльоз! А батькових, старих, кровавих! Не ріки — море розлилось, Огне́нне море!» («Кавказ»), «Скутар, мов пекло те, палає, Через базари кров тече, Босфор широкий доливає» («Гамалія»), «Горить Корсунь, горить Канів, Чигирин, Черкаси; Чорним шляхом запалало, І кров полилася Аж у Волинь» («Гайдамаки»). Яскрава експресивність притаманна гіперболізованому романтичному образу сліз самого поета, спричинених думами про гірку долю рідної землі, співвітчизників, тугою за втраченою волею: «Не втирайте ж мої сльози, Нехай собі ллються, Чуже поле поливають Щодня і щоночі» («Думи мої, думи мої...», 1840), «Затоплю недолю Дрібними сльозами» («Катерина»).

Серед гіпербол у творах Т. Шевченка найтиповішими є: *гіпербола-метафора* («Ляхи були, усе взяли, Кров повипивали!.. А москалі і світ Божий В путо закували». — «Невольник», *гіперболи-порівняння* («Дніпр широкий — море», «могили-гори». — «Думи мої, думи мої...», 1840); *гіпербола-метонімія* («Отак німота запалила велику хату». — «Єретик»); *гіпербола-персоніфікація* («Реве гарматами Скута-

ра». — «Гамалія»). У вірші «У Бога за дверима лежала сокира...», побудованому на фантастичному сюжеті, гіперболізований образ сокири — один із центральних соціальних мотивів. Гіпербола тут набуває трагіко-символічного змісту. Для поетичної творчості Т. Шевченка характерною є також сатирична гіпербола, доведена до гротеску («Він вилупив баньки з лоба — І все затрусилось», «Як крикне На самих пузатих — Всі пузаті до одного В землю провалились! — «Сон — У всякого своя доля...»).

Стилістичну фігуру, якою є гіпербола, можна вважати важливим і продуктивним елементом Шевченкової поетики.

Тавтологія. Як стилістичний прийом увиразнення художнього (передусім віршованого) мовлення тавтологія передбачає повторення тих самих спільнокореневих або близьких за значенням слів. Т. Шевченко широко використовує тавтологічні й синонімічні їм звороти народнопоетичного та народнорозмовного характеру, пор. *думу думати* («мов несамовитий, Давид походжає... і дума неситий Нечи[с]тиє думи...» — «Царі — варіант»); *думу (думку) гадати* («Лину я, лину, думу гадаю, І ніби серце одпочиває» — «N.N. — Сонце заходить, гори чорніють...»); *думку думати* («Люлечку смакує [Трясило], Дума думку, поглядає...» — «Тарасова ніч — варіант»). До тавтології вдається поет з метою посилення певних якостей, властивостей, станів, підкреслення незвичайності чого-небудь: «Думав сам себе зарізати... І зарізав би, та диво, Диво дивне сталось» («Варнак»), «Буває, іноді дивлюся, Дивуюсь дивом, і печаль Охватить душу» («У нашім раї на землі...»); «Матрос... заспівав, — звичайне, тихо. Щоб капітан не чув, бо злиха Якийсь лихий» («Ну що б, здавалося, слова...»). Усталені тавтологізовані сполучення породжує авторське намагання якомога вагоміше передати надмірність прояву якої-небудь людської якості (наприклад, лиха-зла), особливо в соціальних стосунках: «А люде тихо Без всякого лихого лиха Царя до ката поведуть» («Хоча лежачого й не б'ють...»).

Фразеологізація цього типу спостерігається й тоді, коли Т. Шевченко передає віковічне прагнення українського народу до волі — «вольної волі»: «Оженись на вольній волі, На козацькій долі» («Не женися на багатій...»), «Почорніло я [поле] од крові За вольную волю» («Ой чого ти почорніло...»). Поет користується також традиційними лексикалізованими сполуками-тавтологізмами, наповнюючи їх оригінальним авторським змістом: *із краю в край (од краю до краю)*: «Тому доля запродала Од краю до краю, А другому оставила Те, де заховають» («Катерина»); *по волі-неволі*: «За високими горами, За широкими степами, На чужому полі, По волі-неволі Найду свою долю!» («Мар'яна-черниця»); *одним-одна (одно), один-однісінький (одна-однісінька, одно-однісіньке)*: «На кручі, ніби сирота...

Стоїть одним-одна хатина...» («Сон — Гори мої високії...»), «А ти осталася одна, Одна-однісінька надворі» («Неофіти»).

За моделлю традиційних тавтологізованих сполук Т. Шевченко часто творить власні зразки: тавтологізованих фразових повторів: «За балом бал у генерала» («Петрусь»), «І стане купою на купі Смердячий гній» («Бували войни...»); складних тавтологізованих словотвірних одиниць: «І гадки-гадоньки не має [чабан], Пасе, і доїть, і стриже Свою худобу та співає...» («Саул»), «маги, бонзи і жерці (Мов наші ченчики-ченці) В храмах, пагодах годувались («Саул» — варіанти); тавтологізованих прикладкових сполук: «— Вітрило-вітре, господине! Нащо ти віеш?..» («Плач Ярославни»). Пор. ще: *лата на латі* («Гайдамаки»); *навіки-віки* («Минають дні, минають ночі...»); *стиха-тиха, спідтиха- тиха* («Постовлю хату і кімнату...» — варіанти); *клясти-проклинати* («Лілея»); *хвалити-вихвалятн* («Неофіти»); *плести-заплітати* («Якби мені, мамо, намисто...»). Серед оригінальних тавтологій, ужитих з метою відтворення драматизму подій, слід ще назвати: *катів катувати* («Великий льох»), *кат катує, наголо-голо* («Неначе цвяшок, в серце вбитий...»). Вони особливо увиразнюють експресію Шевченкового поетичного вислову.

Повтор. Поетична творчість Т. Шевченка багата на повтори, основна функція яких полягає в художньому увиразненні поетичної мови, посиленні її експресивно-зображувальних властивостей. Передусім це повтори фольклорного типу, зокрема парні, ритмічні, ампліфіковані пісенні повтори, напр.: «Грає синє море, Грає серце козацькеє, А думка говорить» («Думка — Тече вода в синє море...»), «Плавай, плавай, лебедонько! По синьому морю — Рости, рости, тополенько! Все вгору та вгору» («Тополя»).

Серед повторів цього типу помітне місце займають повтори-звертання, характерні для народних дум і пісень, напр.: «Ой Дніпре мій, Дніпре, широкий та дужий! Багато ти, батьку, у море носив Козацької крові» («Гайдамаки»). Значне художнє увиразнення такого повтору відбувається при модифікації його словотворчим, фразотворчим або прикладковим ускладненням, напр.: «О доле! Доленько моя! О Боже мій! О мій єдиний! Воно тойді було дитина» («Варнак»), «Україно, Україно! Серце моє, ненько! Як згадаю твою долю, Заплаче серденько!» («Тарасова ніч»). Особливої експресії поетичним рядкам надають кільцевий повтор — риторичне звертання: «Ой, Богдане, Нерозумний сину! Подивись тепер на матір, На свою Вкраїну... Ой, Богдане, Богданочку!» («Розрита могила»); вигуковий повтор, що замикає фразовий або лексичний повтор: «Земля плаче у кайданах, Нема кому розкувати... Нема кому! Боже! Боже!» («Єретик»); підсумковий повтор — риторичне звертання: «Вона вже матір'ю ходила... Ох, діти! Діти! Діти! Велика Божа благодать» («Княжна»).

Як зауважував О. Потебня, повторення того самого слова «дає но-

ве значення, об'єктивне або суб'єктивне»[1]. Саме повтор посилює тривалість дії, її багаторазовість або послідовність, напр.: *гуляти* «бути з ким-небудь у любовних стосунках» («вдовиця... З жонатими й з парубками Гуляла, гуляла» — «Утоплена — варіанти»); *гуляти* «бенкетувати» («Гуля наш батюшка, гуля!» — «Сон — У всякого своя доля...»); *гуляти* «битися з ворогом, воювати» («Гуля Максим, гуля батько Степами-лісами» — «Гайдамаки»).

У творах Т. Шевченка повтори виступають також стилістичним засобом посилення драматизму, часто трагізму зображуваного: «Люби ж собі, моє серце, Люби, кого знаєш, Та не смійся надо мною, Як коли згадаєш» («Думка — Тяжко-важко в світі жити...»), «І в'яне, сохне, гине, гине Твоя єдиная дитина, Твоя Мариночка» («Неначе цвяшок, в серце вбитий...»); підкреслення напруженості внутрішнього стану оповідача, характеру його ставлення до описуваних подій і героїв: «Думи мої, думи мої, Ви мої єдині, Не кидайте хоч ви мене При лихій годині» («Думи мої, думи мої...» , 1848); «Молися, старче, бий поклони, Поки й малих діток погонять Гатить глибокі болота... На світі все бач суєта. Молися ж, бий собі поклони» («Чернець — варіанти»).

До стилістичного повтору слід також віднести нагромадження синонімів (мовних і контекстуальних), на які така багата Шевченкова поетична мова.

Градація. Ця стилістична фігура, яка полягає в поступовому нагнітанні засобів художньої виразності, найповніше виявляється (зокрема й у творах Т. Шевченка) в синтаксичних побудовах близьких за значенням слів, словосполучень і ширших утворень, пов'язаних однорідністю: «Все йде, все минає — і краю немає» («Гайдамаки»). Це може бути градаційний повтор того самого слова, але підкріплений додатковою характеристикою з метою посилення ознаки: «Іскра огню великого Тліє, не вгасає, Жде підпалу, як той месник, Часу дожидає, Злого часу» («Єретик»), або повтор однотипних сурядних одиниць з тим самим чи однокореневим опорним словом: «Зашипіли, мов гадюки, Ченці в Ватикані, Шепочеться Авіньйона З римськими ченцями, Шепочуться антипапи, Аж стіни трясуться Од шепоту» (там само).

У поетичній творчості Т. Шевченка градація виконує найрізноманітніші функції. За її допомогою поет створює драматичні образи й картини народного життя: «Грає кобзар, виспівує, Вимовля словами, Як москалі, орда, ляхи Бились з козаками» («Тарасова ніч»); змальовує динамічні картини природи, що відтіняють відповідні настрої героїв: «Реве, стогне хуртовина, Котить, верне полем; Стоїть Катря

[1] *Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. — Х., 1899. — Т. 3. — С. 552.

серед поля, Дала сльозам волю» («Катерина»); передає стан героя у його динаміці: «А Ярина То кляне, то просить, То замовкне, подивиться, І знов заголосить» («Невольник»); узагальнює авторські філософські роздуми: «Покинув [Бог] нас на сміх людям, В наругу сусідям, — Покинув нас, яко в притчу Нерозумним людям» («Давидові псалми», 43). Нагнітанням однотипних предметів, дій, ознак автор домагається увиразнення змісту, посилення емоційності вислову, його афоризації: «І спочинуть невольничі Утомлені руки, І коліна одпочинуть, Кайданами куті!» («Ісаія. Глава 35»).

Градація в поетиці Т. Шевченка посилює експресію авторського вислову, увиразнює його ритміку, демонструє багатство поетичного словника.

Ампліфікація. У мові Т. Шевченка ампліфікація як художнє нагромадження однорідних мовних засобів реалізується по-різному. Шляхом ампліфікованого звуковідтворення замикається цілісний звуковий ряд, що увиразнює соціальні й психологічні характеристики: «Багатого губатого Дівчина шанує» («Думка — Тяжко-важко в світі жити...»), «Тяжко-важко умирати у чужому краї» (там само), а також створює зримо- і звуко-відчутні картини: «Пішов шелест по діброві, Шепчуть густі лози» («Причинна»), «З осоки коси, бо дівчата» (там само). Художній ефект стилізації під народну історичну пісню створюється зіткненням ампліфікованого звукоряду з ампліфікацією словотворчих одиниць: «У неділеньку та ранесенько Сурми-труби вигравали» («Хустина»). Поетична мова Т. Шевченка щедра на ампліфіковані зменшено-пестливі утворення, що пояснюється передусім її народнопісенним характером: «Піду шукать миленького, Втоплю своє горе, Втоплю свою недоленьку, Русалкою стану» («Думка — Вітре буйний, вітре буйний!..»). Особливо виразні авторські ампліфікації, що відтворюють щире, співчутливе ставлення поета до своїх героїв, їхніх почуттів, нещасливої долі: «Любилася, кохалася, А серденько мліло — Чуло серце недоленьку, Сказати не вміло» («Тополя»), «У садочку Та у холодочку Катерину поховали» («Москалева криниця»). Ампліфікація пестливих словоформ розкриває багатства національної мовної ритмомелодики, з одного боку, і тонку ліричну природу української душі, — з другого: «Неборак як голуб з нею, З безталанною своєю. Од зіроньки до зіроньки Сидять собі у вдівоньки» («Хустина»).

М. Рильський говорив, що «Т. Шевченко був із тих поетів, які, складаючи вірші, внутрішньо співають їх»[1]. Поєднання в поезії Кобзаря ампліфікованих іменних пестливих словоформ з повними прикметниковими підтверджує цю думку: «А цвіт королевий Схилив свою головоньку Червоно-рожеву На білее поникле Личенько Лілеї»

[1] *Рильський М.* Поетика Шевченка. — К., 1961. — С. 22.

(«Лілея»). Ампліфікація — фігура передусім стилістичного синтаксису, тому і фонетичні, і словотвірні, і морфологічні ампліфіковані структури накладаються на синтаксичну будову поезії Т. Шевченка. Наприклад, ампліфікування займенників і займенникових прислівників засобом їхнього повтору породжує еліптично-асиндетонічні синтаксичні конструкції градаційного характеру: «А тим часом стародавню Січ розруйнували: Хто на Кубань, хто за Дунай» («Гайдамаки»), «Тоді я веселий, Тоді я багатий, Як буде серденько По волі гуляти» («Катерина»). Ампліфікація цього типу — один із способів розбудови саркастичної стилістики твору: «Ми не погани, Ми настоящі християни, Ми малим ситі...» («Кавказ»); пор. також початок поеми «Сон» («У всякого своя доля....»). Водночас фігури цього типу є засобом увиразнення медитативних умовисновків: «О Боже мій милий! Така твоя воля, Таке її щастя, така її доля» («Причинна»).

Ампліфікація в поетичній мові Т. Шевченка часто набирає форми ланцюгових заклично-вигукових звертань, особливо при передачі розгубленості, розпачу: «Боже ти мій!.. Лихо моє! Де мені сховатись?» («Катерина»). Звертання-ампліфікації у поєднанні з ампліфікованими дієслівними наказовими формами виступають важливим композиційним і емотивним елементом поетичного тексту, сповненого високої риторики: «Сини мої, гайдамаки! Світ широкий, воля, — Ідіть, сини, погуляйте, Пошукайте долі. Сини мої невеликі, Нерозумні, діти, Хто вас щиро без матері Привітає в світі? Сини мої! орли мої!» («Гайдамаки»).

Взагалі поетична мова Т. Шевченка рясніє риторичними ампліфікованими конструкціями різного інтонаційного і семантичного наповнення: питаннями-розпачами: «Нащо мені чорні брови, Нащо карі очі, Нащо літа молодії, Веселі, дівочі?» («Думка — Тяжко-важко в світі жити...»); питаннями-співчуттями: «Де ж Катрусю пригорнула: Чи в лісі, чи в хаті? Чи на полі під копою Сина забавляє, Чи в діброві з-під колоди Вовка виглядає?» («Катерина»); окликами-захопленнями: «О Боже мій! Якеє ти, поле! Своє поле! Яке то ти Широке... широке!.. Як та воля» («Меж скалами, неначе злодій...»); різноманітними спонуками: «Маріє! Горенько з тобою! Молися, серденько, молись! Окуй свою святую силу... Долготерпінням окуй, В сльозах кровавих загартуй!..» («Марія»); закликами-застереженнями: «Чи буде суд! Чи буде кара! Царям, царятам на землі? Чи буде правда меж людьми?» («О люди! люди небораки!..»); ефектними психологічними характеристиками усно-розмовного типу: «Кругом паскуда! Чому ж його не так зовуть? Чому на його не плюють? Чому не топчуть?! Люде, люде! За шмат гнилої ковбаси У вас хоч матір попроси, То оддасте» («П. С.»).

Розмаїття ампліфікованих структур у поетичній творчості Кобзаря свідчить про великі потенційні можливості цієї стилістичної фігури.

Еліпсис (еліпс). Як пропуск у реченні тієї чи тієї мовної одиниці, зрозумілої з контексту, еліпсис служить для вираження інтенсивності дії, складних переживань, розгубленості, схвильованості, а також уживається з метою уникнення зайвих повторів. Еліпсис надає текстові динамічності, більшої виразності, посилює його експресивність. У реченні як еліпсис можна визначити: а) опущення члена речення, якого легко встановити з контексту, оскільки його смислова ясність забезпечується змістовим і/або синтаксичним паралелізмом (класичним прикладом контекстуального еліпсису є опущення іменника **крила** у двовірші Шевченкового «Перебенді»: «Орлом сизокрилим літає, ширяє, Аж небо блакитне широкими б'є»); б) відсутність будь-якого компонента висловлювання, що легко поновлюється з конкретної мовної ситуації (у Т. Шевченка: «Люде добрі, Де шлях в Московщину?» «В Московщину? Оцей самий. Далеко, небого?» «В саму Москву» — «Катерина»; ситуативне випущення присудка «іти»); в) наявність нульової зв'язки (у Т. Шевченка: «Усі на сім світі — І царята, і старчата — Адамові діти» — «Сон — У всякого своя доля...»).

Найчастіше поет вдається до контекстуального еліпсу — передусім до опущення головних членів речення. Нанизування безпідметових конструкцій ущільнює зміст поетичного вислову, напр.: «З того часу титарівні Щось такеє сталось! Додому плачучи прийшла, І спати плачучи лягла, І не вечеряла!.. Не спала, Яка лягла, така і встала, Мов одуріла!» («Титарівна»). Безприсудкові конструкції передають динамічні картини життя, відтворені за допомогою прямого називання предметів та явищ чи шляхом образного їхнього переосмислення: «Я до школи — Носити воду школярам» («Якби ви знали, паничі...»), «Хто йде, їде — не минає: Хто бублик, хто гроші; Хто старому, а дівчата Шажок міхоноші» («Катерина»), «Він до челяді — і челядь, І челядь пропала; До москалів — москалики, Тільки застогнало, Пішли в землю» («Сон — У всякого своя доля...»). У своїх поезіях Т. Шевченко часто опускає присудок перед прямою мовою, зазвичай дієслова мовлення **казати, говорити, кричати, вигукувати** тощо, напр.: «Оксана в двері: «Вбили, вбили!» Та й пада крижем» («Гайдамаки»). Авторські еліптичні конструкції поет будує під помітним впливом народнорозмовного експресивного синтаксису. Т. Шевченко звертається до типових синтаксичних моделей української народної казки — двочленних синтаксичних одиниць з ключовими дієсловами **дивитися, глядіти** (і синонімічними віддієслівними формами **глядь, глянь, зирк, гульк**) у першій частині: «Дивлюся: хати над шляхами Та городи з стома церквами» («Сон — У всякого своя доля...»), «Далі гляну: У долині, мов у ямі, На багнищі город мріє» (там само),

«Он глянь, у тім раї, що ти покидаєш, Латану свитину з каліки знімають» (там само)», «Аж зирк — і наймичка ввійшла На двір» («Наймичка»), «Аж гульк — з Дніпра повиринали Малії діти, сміючись» («Причинна»).

Синтаксис поезії Т. Шевченка багатий на двочленні структури, в яких формально не виражений, але контекстуально наявний семантичний компонент **бачити**. Такі еліптичні конструкції передають раптовий поворот ситуації, несподівану зміну в поведінці персонажа, інтенсивний перебіг подій тощо, напр.: «Проснулася — нема нічого...» («Сон — На панщині пшеницю жала...»), «Вертаюся із Києва — Замкнуті покої» («Відьма»), «От я повертаюсь — Аж кінь летить, копитами Скелю розбиває!» («Сон — У всякого своя доля...»), «Зомлів Марко, Й земля задрижала. Прокинувся... до матері — А мати вже спала!» («Наймичка»).

Традиційні еліптичні фігури в Шевченкових творах нерідко містять зіткнення синтаксичних одиниць, різнопланових і за змістом, і за структурою, і за інтонацією, напр.: «Коли подивляться, що вбитий, — З переполоху ну втікать!» («Причинна»), «Звелів не пускати, А як прийде, бити — Що тут їй робити?» («Марина»), «Другий свічечку, сердешний, Потом заробляє Та, ридаючи, становить Перед образами — Нема дітей!..» («Наймичка»). Подібні динамічні контексти інтенсифікують думку, увиразнюють психологічну реакцію героїв на події або автора на зображувану ситуацію.

Еліптизація сприяє афористичності авторського поетичного вислову, напр.: «Замучені руки Розв'язались і кров за кров, І муки за муки!» («Гайдамаки»), «Зажурилась Україна — Така її доля!» («Тарасова ніч»). Компресія Шевченкового поетичного вислову служить передумовою для глибинних потенцій його підтекстового змісту[1].

Асиндетон. Традиційний асиндетон — це передусім народнопісенні зачини, побудовані на асоціативному безсполучниковому зіткненні (паралелізмі) двох синтаксичних одиниць різного семантичного наповнення (у першій переважно йдеться про природу, у другій — про людину): «За городом качки пливуть, каченята крячуть, Бідні дівки заміж ідуть, а багаті плачуть» («За городом качки пливуть...»), «На городі верба рясна, Гарна дівка ще й прекрасна» («На городі верба рясна...»). Т. Шевченко розвиває цю традицію у віршах — стилізаціях під народну ліричну пісню: «Ой крикнули сірії гуси В яру на ставу, Стала слава на все село Про тую вдову» («Ой крикнули сірії гуси...»), «Ой по горі роман цвіте, Долиною козак іде» («Ой по горі роман цвіте...»).

[1] Див. ще: *Зайцева Т.В.* Стилістичне і граматичне значення пропуску та повторення присудків у поезіях Т. Шевченка // Мовознавство. — 1947. — № 4—5; *Ващенко В.С.* Зазнач. праця; *Дудик П.С.* Синтаксис сучасного українського розмовного літературного мовлення. — К., 1973.

Структурно-семантичний паралелізм часто переростає в асоціативне зіставлення природних явищ з діями, вчинками, поведінкою людини: «Не тополю високую Вітер нагинає, Дівчинонька одинока Долю зневажає» («Не тополю високую...»); «Не сон-трава на могилі Вночі процвітає, То дівчина заручена Калину сажає» («Чого ти ходиш на могилу?..»). Деякі ліричні поезії взагалі будуються на комплексі асиндетонічних структур народнопісенного характеру («Навгороді коло броду...») або у своїй основі містять двочленний епіфоричний асиндетон-антитезу як основний композиційний елемент. Останнє характерне для творів — стилізацій під народну думу чи історичну пісню, пор.: «Заступила чорна хмара Та білую хмару. Виступили з-за лиману З турками татари» — «Виглянуло над Чигрином Сонце із-за хмари, Потягли в свої улуси З турками татаре» («Заступила чорна хмара...»).

Образне мислення Т. Шевченка-живописця позначається на творчості Т. Шевченка-поета. Яскравим прикладом цього є живописні пейзажні картини, відтворені компактними структурами асиндетонічного типу (наприклад, початок вірша «Садок вишневий коло хати...»). Пор. також класичні пейзажні картини в поемі «Сон» («У всякого своя доля...»), опис земного раю у вірші «На вічну пам'ять Котляревському» тощо. Поет використовує асиндетон для відтворення динаміки життя природи, її звукового й кольорового розмаїття, її вічного поруху: «Минають дні, минає літо, Настала осінь, шелестить Пожовкле листя» («Невольник»). За допомогою синтаксичної безсполучниковості втілюються також динамічні побутові сцени: «Огні горять, музика грає, Музи́ка плаче, завиває, Алмазом добрим, дорогим Сіяють очі молодії; Витає радість і надія В очах веселих, — любо їм, Очам негрішним, молодим» («Огні горять, музика грає...»); створюються гнітючі гіперболізовані соціальні картини: «Чорніше чорної землі Блукають люди, повсихали Сади зелені, погнили Біленькі хати, повалялись, Стави бур'яном поросли, Село неначе погоріло, Неначе люди подуріли, Німі на панщину ідуть І діточок своїх ведуть!» («І виріс я на чужині...»); подаються громадянські умовисновки медитативного характеру: «Козачество гине, Гине слава, батьківщина, Немає де дітись, Виростають нехрещені Козацькії діти; Кохаються невінчані; Без попа ховають» («Тарасова ніч»). Для лірики Т. Шевченка властиві також комплексні стилістичні фігури: *асиндетон-паралелізм*: «Б'ють пороги, місяць сходить, Як і перше сходив... Нема Січі, пропав і той, Хто всім верховодив!» («До Основ'яненка»); *асиндетон-градація*: «Та що з того, що високі [могили]? Ніхто їх не знає, Ніхто щиро не заплаче, Ніхто не згадає» («Гайдамаки»).

Як бачимо, традиційні можливості асиндетону під пером талановитого майстра слова набувають виразних індивідуальних рис.

Полісиндетон. У поетичних текстах Т. Шевченка полісиндетон (багатосполучниковість) виступає помітним стилістичним прийомом з широким діапазоном експресивно-смислових функцій. Наприклад, сполучник *і*, повторюючись на початку кількох речень, надає мові плавності, вказує на послідовну, часом динамічну зміну подій: «І потече сторіками Кров у синє море Дітей ваших... І не буде Кому помагати... І дим хмарою заступить Сонце перед вами, І навіки прокленетесь Своїми синами» («І мертвим, і живим...»); використовується автором як елемент стилізації під народнопоетичне мовлення: «І плаче, плаче Ярославна В Путивлі на валу́ на брамі... І каже: «Сонце пресвятеє На землю радість принесло» («Плач Ярославни») або як елемент стилізації під біблійну розповідь: «І поживе Давид на світі Немалі літа, Одрях старий, і покривали Многи́ми ризами його» («Царі»). Сполучник *а*, повторюючись на початку кількох речень, у поєднанні з повторюваним сполучником *і* вказує на послідовність розташування предметів у просторі й тим самим окреслює панораму зображуваних картин природи: «біліють хати, А на горі стоять палати, Неначе диво. А кругом Широколистії тополі, А там і ліс, і ліс, і поле, І сині гори за Дніпром» («Княжна»). Нанизуванням структури зі сполучним словом *як* Т. Шевченко створює мозаїчну картину славної козацької історії України, стилізуючи поетичну розповідь під народну героїчну баладу чи історичну пісню: «розказують, Як Січ будовали, Як козаки на байдаках Пороги минали, Як гуляли по синьому, Грілися в Скутарі Та як, люльки закуривши В Польщі на пожарі... В Україну верталися, Як бенкетували» («Гайдамаки»). Сполучне слово *де*, яке може водночас виконувати й функцію питального прислівника, здатне організовувати багатокомпонентну інтонаційно різнопланову фразу, що дає можливість автору різко змінювати ритміку поетичної строфи: «хто скаже, Де Гонти могила, Мученика праведного Де похоронили? Де Залізняк, душа щира, Де спочиває?» (там само). Нанизуванням присудків за допомогою сполучника *та* поет вибудовує виразний соціальний портрет: «А ти, кумасю, спала, спала, Пишалася, та дівувала, Та ждала, ждала жениха, Та ціломудріє хранила, Та страх боялася гріха Прелюбодійного» («Н. Т.»).

Т. Шевченко, використовуючи полісиндетон, увиразнює той чи той фрагмент картини світу, подає влучні характеристики дійових осіб твору, дбає про мелодійність поетичної строфіки, про посилення ліричної виразності та медитативності.

Інверсія. У широкому розумінні інверсія — будь-яке відхилення

порядку членів речення від усталеного в мовній системі, у вузькому — зумисне порушення нормативного синтаксичного ладу, орієнтоване на певне смислове або експресивно-стилістичне завдання. У поетичній мові інверсія нерідко пов'язана з вимогами метрики, римування. Акцентовані завдяки інверсії слово або частина речення, привертаючи до себе увагу, набувають особливого психологічного або стилістичного навантаження, а весь вислів — емоційно-смислового увиразнення.

У Шевченкових поетичних творах поширеним є винесення *присудка* в реченні на перше місце — в описах картин природи: «Чорніє гай над водою, Де ляхи ходили; Засиніли понад Дніпром Високі могили; Пішов шелест по діброві; Шепчуть густі лози» («Причинна»); у роздумах, узагальненнях філософського характеру: «Горе! Горе! Дрібніють люде на землі, Ростуть і висяться царі!» («Саул»), «Не вернуться сподівані, Не вернеться воля, Не вернуться запорожці, Не встануть гетьмани, Не покриють Україну Червоні жупани!» («До Основ'яненка»). Такий порядок слів поет використовує і в текстах, стилізованих під народну пісню, думу: «Зацвіла в долині Червона калина, Ніби засміялась Дівчина-дитина» («Зацвіла в долині...»), Заступила чорна хмара Та білую хмару. Виступили з-за лиману З турками татари» («Заступила чорна хмара...»). Колорит епічної урочистої оповіді підтримується прикінцевою наголошеною позицією *підмета*, напр.: «Поважно та тихо У раннюю пору На високу гору Сходилися полковники» («У неділеньку у святую...»), «Меж царями-судіями На раді великій Став земних владик судити Небесний Владика» («Давидові псалми», 81).

Для поезії Т. Шевченка характерне варіювання позицій присудка й підмета в структурі сусідніх речень, що урізноманітнює текстовий плин й увиразнює зміст вірша: «Посадила стара мати Три ясени в полі. А невістка посадила Високу тополю» («Ой три шляхи широкії...»), «Село на нашій Україні — Неначе писанка, село. Зеленим гаєм поросло. Цвітуть сади, біліють хати, А на горі стоять палати, Неначе диво» («Княжна»). Цій самій меті підпорядкована інверсія будь-якого другорядного члена речення, зокрема *додатка*: «Трудящим людям, Всеблагий, На їх окраденій землі Свою ти силу ниспошли. А чистих серцем — коло їх Постав ти ангели свої» (« Царів, кровавих шинкарів...»), «За карії оченята, За чорнії брови Серце рвалося, сміялось, Виливало мову» («Думи мої, думи мої...», 1840); *обставини*: «Сумно-сумно серед неба Сяє білолиций. Понад Дніпром козак іде, Може, з вечорниці», («Гайдамаки»); «Давно колись те діялось У нас на Вкраїні. Серед села вдова жила У новій хатині» («Утоплена»); *іменної частини складеного присудка*: «Раби, подножки, грязь Москви, Варшавське сміття — ваші пани, Ясновельможнії гетьмани» (І мертвим, і живим....»). Інверсія у Т. Шевченка іноді по-

силюється заключним повтором інверсованого члена речення: «Роботящим умам, Роботящим рукам Перелоги орать, Думать, сіять, не ждать І посіяне жать Роботящим рукам» («Тим неситим очам...»); у наведеному прикладі повтор уже не порушує нормативного словопорядку.

Розбудовуючи народнопоетичну стилістику висловлювання, Т. Шевченко послуговується характерними для неї інверсованими структурами, як-от:

а) звертальними конструкціями, адресованими близьким, рідним людям — матері, синові, дочці, на зразок *мамо моя, сину мій [єдиний], доню моя,* напр.: «Чого ж ти, мамо моя, плачеш? Не плач, голубочко, дивись» («Марина»), «Ой сину мій, сину, Моя ти дитино! Чи є кращий на всім світі, На всій Україні!» («Сова»), «Де ти в світі погибаєш, Сину мій єдиний?» («Невольник»), «Доню моя, доню моя, Цвіте мій рожевий! Як ягодку, як пташечку, Кохала, ростила На лишенько...» («Катерина»); зазначені звертання увиразнюються повторами, а також прикладковими однотипними порівняннями, як в останньому контексті; звертаючись до України, Т. Шевченко також уживає повтор і використовує порівняльний образ-звертання *ненько моя*, пор.: «Україно, Україно!» Ненько моя, ненько!» («Тарасова ніч — варіанти»);

б) авторськими емотивними звертаннями до Бога (Господа) з традиційними постпозитивними означеннями *великий, милий, сильний, єдиний, наш*, напр.: «Молюсь тобі, Боже милий, Господи великий! Що не дав мені загинуть, Небесний Владико» («Сон — Гори моєї високії...»), «Не нам твої діла Судить, о Боже наш великий!» («Варнак»), «Чому босе ходить?.. Боже сильний! Твоя сила Та тобі ж і шкодить» («Дівча любе, чорнобриве...»); звертальні конструкції цього типу часто вживаються у значенні вигуку для вираження надії, захоплення, здивування, розпачу, осуду тощо, напр.: «О Боже мій милий! Тяжко жить на світі, а хочеться жить» («Гайдамаки»), «Та й пропхався у палати. Боже мій єдиний!! Так от де рай!» («Сон — У всякого своя доля...»), «О Господи милосердний, Що я заподіяв Оцим людям? твоїм людям! За що мене судять!» («Єретик»), «Даєш ти, Господи єдиний, Сади панам в твоїм раю, Даєш високії палати» («Не молилася за мене...»), «Боже милий! Чи довго буде ще мені В оцій незамкнутій тюрмі, Понад оцим нікчемним морем Нудити світом? («І небо невмите, і заснані хвилі...»), «Така її доля... О боже мій милий! За що ж ти караєш її, молоду? За те, що так щиро вона полюбила Козацькії очі?..» («Причинна»);

в) фольклорними персоніфікованими звертальними конструкціями, адресованими коханій людині, на зразок *доле моя, зоре моя, серце моє [коханеє], соколе мій милий,* напр.: «Головоньку схилить: «Серце моє, доле моя! Соколе мій милий!»» («Гайдамаки»), «Сів, та

й обнялися. «Серце моє, зоре моя, Де це ти зоріла?»» (там само), «Любий мій Іване! Серце моє коханеє! Де ти так барився?» («Катерина»); за народнопоетичними зразками Т. Шевченко вибудовує численні авторські звертальні конструкції, адресовані долі, музі, своїм героям, на зразок *світе мій, моя ти зоренько святая, моя ти сило молодая, мій голуб сизий, моя голубко сизая*, пор. ще: «Доле моя, доле! Де тебе шукать? Вернися до мене, до моєї хати, Або хоч приснися...» («Гайдамаки»), «І я живу, і надо мною З своєю Божою красою Гориш ти, зоренько моя. Моя порадонько святая! Моя ти доле молодая! Не покидай мене» («Муза»), «Бандуристе, орле сизий! Добре тобі, брате, Маєш крила, маєш сили» («Н. Маркевичу»), «А сестри! Сестри! Горе вам, Мої голубки молодії, Для кого в світі живете?» («Якби ви знали, паничі...»); і на окрему увагу заслуговують поетичні звертання Т. Шевченка до рідної землі (*світе тихий, світе ясний, світе вольний, несповитий; краю милий*), до небесних світил і явищ природи (*о зоре ясная моя, зоре моя вечірняя, вітре буйний*), до власного єства (*душе моя [убогая], думи мої, літа мої молодії*); народнопоетичні інверсовані звертання до історичних осіб характерні як для поезії, так і для епістолярної спадщини;

г) конструкціями народнопісенного характеру з кількома узгодженими означеннями, що обрамляють означуване: «А тим часом дорогії Літа тії молодії Марне пронеслись» («І широкую долину...»), «Серце рвалося, сміялось, Виливало мову,... За вишневий сад зелений» («Думи мої, думи...», 1840); «З старцями Божими по селах Правдива дума невесела Меж людьми ходить...» («Буває, в неволі іноді згадаю...»);

ґ) типовими для Шевченкової поетики конструкціями з дистантним розташуванням означуваного слова та означення, напр.: «Додолу верби гне високі» («Причинна»), «То щедрої гостинець пані» («Гайдамаки»), «А сльози лились, Лилися козацькі» («Гамалія»).

Характерною ознакою народнорозмовного синтаксису в поезіях Т. Шевченка є емфатична інверсія підрядних сполучників і сполучних слів, напр.: «Коли забули, бодай заснули, Про мою доленьку щоб і не чули» («N. N. — Сонце заходить, гори чорніють...»), «Хіба було коли в світі, Щиро що кохались, Розійшлися, не взялися Й живими остались?» («Мар'яна-черниця»), «... а хто скаже, Де Гонти могила, Мученика праведного Де похоронили?» («Гайдамаки»).

Інверсія різного типу є важливим конструктивним та експресивно-стилістичним елементом Шевченкового поетичного синтаксису[1].

Розмаїття стилістики шевченківської поетичної творчості підтверджує усталену в науці думку про її народні витоки. Мовні образи,

[1] Див. ще: *Зайцева Т.В.* Зазнач. праця; *Ільїн В.С.* Мова творів Т.Г. Шевченка. — К., 1957; Сучасна українська літературна мова. Стилістика. — К., 1973.

здебільшого фольклорні в своїй основі, зазнають майстерного авторського опрацювання і стають на диво неповторними, воістину індивідуальними і водночас справді класичними. Шевченківська мовна творчість невичерпна у своїх функціональних виявах і взаємозв'язках мовних рівнів. Вона відзначається складним, але чітко організованим переплетінням численних лінгвостилістичних засобів, виявлення яких дає змогу глибше пізнати творчу індивідуальність поета. Саме це, на наш погляд, має привертати дедалі пильнішу увагу дослідників ідіостилю Т. Шевченка.

Розділ 4. МОВНІ ОДИНИЦІ В ЕТНОЛІНГВІСТИЧНОМУ КОНТЕКСТІ

Прислухайтесь, як океан співає —
народ говорить
М. Рильський

Слово до слова — зложиться мова
Приказка

Щоб пізнати той чи інший народ, треба добре знати його мову, щоб знати і любити свій народ, треба знати і любити рідну мову. Щодо української мови це особливо актуально, оскільки тривалий час правом любові до неї не наділяли, а радше його позбавляли. Водночас добре володіти мовою (передусім її словником і граматикою) того чи іншого народу ще не означає осягнути його єство, дух. Важливо усвідомлювати, що сутність самої людської мови винятково психічна, а її існування й розвиток зумовлені певними психологічними законами. Отже, в мові немає жодного явища, яке не було б водночас психічним. З огляду ж на конкретну національну мову, крім етнопсихічної сторони, завжди потрібно відзначати в ній і сторону соціальну. Тим самим мова, де, як і взагалі в природі, все живе, рухається, змінюється, сама розвивається значною мірою за законами життя етносу — як психічного (внутрішнього, ірреального, суб'єктивного), так і соціального (зовнішнього, реального, об'єктивного). Тому, за І. Бодуеном де Куртене, «при розгляді мови слід строго відмежовувати її розвиток від її історії»[1]. Якщо розвиток властивий мові індивідуальній (ідіолекту), то історія — мові національній (соціолекту). Інакше кажучи, історія мови тісно пов'язана з історією народу, про що вже говорилося вище. Додамо тут, що цей зв'язок може бути як прямо, так і обернено пропорційним, оскільки історія як така — це послідовність не лише однорідних, але й різнорідних явищ, пов'язаних між собою причинністю не безпосередньо, а опосередковано.

Свого часу І. Огієнко зазначав, що етнографію, етноісторію, етногеографію чи етнокультуру пранароду можна вивчати не лише за до-

[1] *Бодуэн де Куртене И. А.* Избранные труды по общему языкознанию. — М., 1963. — Т. 1. — С. 350 (див. ще: с. 208, 348, 349).

помогою предметів матеріальної культури, знайдених унаслідок археологічних розкопок, а й через слово[1]. Слова й усталені вирази мови як однорідні, але різні за змістом і походженням одиниці можуть надійно засвідчувати наявність того чи того культурного явища на різних етапах становлення етносоціуму. Наприклад, численні мовні факти доводять, що як ключова ознака етносу українська мова за основними своїми параметрами складалася ще за дохристиянських часів. Принаймні в ній є багато такого, що з християнського погляду мало б бути перероблене, але залишилося незмінним як відгомін українського двоєвір'я. Для прикладу наведемо ряд мовних одиниць, значення яких суперечить нормам християнської поведінки. Такою є лексема *одібрати (відібрати)* в значенні «повернути позичене». І досі кажуть: «одібрати борг» або «піду сапу (вила, возика) одберу». Сюди належать і ключові подієві слова старовинного весільного словника: *брати/взяти (жінку), віддавати/брати, віддаватися/віддатися.* Їхнє значення особливо виразно постає в контекстах фразеологізованих і паремійних одиниць, які виникли в культурному просторі старовинних весільних обрядодій, напр.: *Солом'яний парубок золоту дівку бере; Який сам, таку взяв; брати/взяти за себе; брати/взяти шлюб; Віддають мене — вдома сиджу; беруть мене — я не виджу; Не віддасться дівка без обмівки; віддаватися за кого; віддавати/віддати заміж*; пор. ще сполучуваність з прийменником *за* дієслів *іти/піти*: *За гарною піди — гарне й лихо буде; Не йди за багатого, а йди за щасливого.*

Привертають до себе увагу аналізовані вище символізовані стереотипні народні вислови, породжені тими самими етнокультурними контекстами. Наведемо кілька таких формул: *хоч..., аби (та)...*: «Вийти хоч за лапоть, аби не плакать», «Хоч ох, та вдвох», «Хоч у самій льолі, аби до любові»; *який..., таку...*: «Який їхав, таку й здибав», «Який ішов, таку найшов»; *як..., то (так)...*: «Як не з ним, то ні з ким», «Як з ним, так без нього»; *хто..., той...*: «Хто перший, той ліпший», «Хто рано одружиться, той вік не натужиться». Усталеність форми багатьох народних афоризмів засвідчує типовість етнокультурних ситуацій, що зумовлюють появу цих подвійних формул і сприяють їхньому подальшому відтворенню. Як продукти колективної творчості, вони зорієнтовані зазвичай на колективного споживача. Це підтверджує, зокрема, варіантність паремійних одиниць, напр.: *Женився — не журився, оженився — зажурився; Доки не женився, доти не журився; Як оженився, так зажурився; Оженився — та вже зажурився.* При збереженні загальної структури вислову і ключових його одиниць формальні елементи варіюються, що не порушує

[1] *Огієнко І.* Історія української мови. — Вступ до історії української мови. — Кам'янець-Подільський, 1919. — Т. 1. — С. 17–19.

загального образно-символізованого його змісту («одруження — відповідальний крок у житті»). Так чи так, перспективи для етнолінгвістичного вивчення мовних явищ різних рівнів очевидні.

СЛОВО В ЕТНОЛОГІЧНОМУ АСПЕКТІ

Слово взагалі і художнє зокрема є своєрідним духовним кодом етнокультури, оскільки за багатьма мовними одиницями стоять не самі лише реалії (предмети) об'єктивної дійсності як такі, а часто реалії з культурними смислами (в тому числі й етнокультурними), тобто предмети, одухотворені людиною, її світобаченням. Деякі з них з часом стають у свідомості народу константами його культури, тобто усталеними її концептами, що виражаються не лише в матеріальному предметові, а й у слові через переосмислений образ першого[1]. Що стоїть, скажімо, за словом *рушник*? Передусім предмет побуту, що асоціюється з довгастим шматком тканини (полотняної, лляної, бавовняної) для витирання частин тіла, посуду. Але чому цей предмет називається саме рушником? Очевидно, його первісне призначення — служити для витирання рук (*рука/ручник/рушник* — однокореневі лексеми), потім уже інших частин тіла, передусім обличчя (звідси синонімічний ряд *рушник, утирало, утирач, утиральник*), напр.: «Вода в відеречку, — братіку, вмийся, *рушник* на кілочку, — братіку, втрися» (пісня). Інше призначення побутового рушника — служити для витирання столів, лав, ослонів, протирання посуду — породжує синонімічний ряд лексем *рушник — стирач — стирок.*

Водночас рушник — це шмат декоративної тканини певної довжини з вишиваним або тканим орнаментом. Таким рушником здавна оздоблювали житло, його використовували в українських народних обрядах тощо. Саме він став оберегом українського народу, символом рідної землі, України. Рушник супроводжував людину все її життя. Він прикрашав побут, ним приймали дитину від породіллі, рушником благословляли заручини, коли дівчина й хлопець, що мають намір одружитися, оголошувалися нареченою і нареченим (звідси кореневе гніздо *рука — рушник — заручини — обручення — обручка*); на рушник ставали молоді, ним скріплювали купівлю-продаж і зводили сволок у хаті, проводжали в дорогу і в останню путь, опускали труну в могилу і пов'язували його на могильний хрест.

Залежно від призначення вишивані рушники, у свою чергу, поділяються на декоративні та обрядові. Найголовнішим серед декоративних рушників є *покутник* (або *божник, біжник*), бо його вішали на *покуття* над образами (іконами, богами), що стояли, як правило, на божниці. В українській селянській хаті покуття — це куток, розмі-

[1] *Степанов Ю. С.* Константы... — С. 68, 70.

щений по діагоналі від печі, та почесне місце, де стояли стіл із лавами: «Узвар на базар, а кутя на *покуття*» (прислів'я). Звідси словотвірне гніздо — *покутник* (святочний рушник) — *кут* (частина хати між двома стінами по діагоналі від печі, а також широка лава в хаті — від дверей уздовж усієї стіни проти печі) — *кутар* (килим, яким прикрашають парадний кут хати) — *куток* (те саме, що *кут*; вид весняної народної гри; певна частина села) — *кутяни* (мешканці цієї частини села) — *кучанин* (сусід по кутку на селі) — нарешті, *покут* (почесне місце у світлиці під образами, іконами, богами), що має синонімічні варіанти *покутє, покуть, покуття*. Інші декоративні рушники називали кілковими, бо вішали їх розіп'ятими на кілки, забиті над дзеркалом, над сюжетною картиною-вишиванкою, вікном, дверима, фотопортретом, фотомонтажем для їхнього оздоблення, а заодно й убору парадної кімнати — світлиці: «Сидить Катря у *світлиці*, вишиває шовком рукава та рушники» (Марко Вовчок). А як ніжно називали цю головну кімнату в українській хаті: *світлиночка, світличка, світличенька, світлонька, світлочка* — цілим рядом синонімічних пестливих найменувань: «А у тої вдовоньки, гей, дочка молода, та гей, гей, гей, гей! По *світлоньці* ходить» (пісня). Вишитий або гантований рушник клали також для прикраси на стіл, лаву, скриню. І дотепер ця народна традиція підтримується.

Серед обрядових рушників на особливу увагу заслуговують вишивані *сватальні* (або *плечові*) рушники. Плечовими їх називають тому, що ними пов'язували через плече старостів на сватанні. «*Сватання* не братання», — застерігає народна приказка, бо воно є найважливішою частиною традиційного українського весілля, коли дається обопільна згода на шлюб. Далі йдуть *заручини* (народний обряд, за яким хлопець і дівчина, що мають намір одружитися, оголошуються нареченим і нареченою), *дівич-вечір* (обрядова вечірка молодої напередодні весілля; прощання з дівуванням), саме *весілля* з *гільцем (вильцем)* і *коровасм* (обрядовим деревом українського весілля та обрядовою весільною здобною паляницею з відповідними прикрасами), нарешті, *перезва* (завершальна частина весільного обряду, коли родичі молодої йшли на частування до хати молодого).

Старовинний народний обряд одруження, а також святкування з цієї нагоди за звичаєм, що зветься *весіллям* (пестливі — *веселенько, весіллячко*), породив цілий ряд усталених процесуальних і номінативних словосполучень — *справляти (грати, гуляти, відбувати) весілля, весільний батько* або *весільна мати* (чоловік або жінка, які виконують на весіллі роль батька (або матері) нареченого чи нареченої), *весільний дім* або *весільна хата* (дім нареченої), *весільна корогва* (червоний прапор у весільних обрядодіях). Не обійшла увагою цей обряд і народна афористика: «Дай, Боже, знати, з ким весілля грати»; «Загоїться, поки весілля скоїться».

Звернімо увагу на гніздовий ряд споріднених слів, значенням своїм пов'язаних з весільним обрядом: *свататися — сватання — сват* (пестливі — *сватко, сватонько, сватуньо, сваток, сватонок* — про старосту у весільному обряді; звідси — *засилати (посилати, слати, присилати) сватів (старостів)*; також так звуть батька або родича одного з подружжя щодо батьків або родичів другого) — *сваха, свашка* (пестливі — *свашечка, свашенька* — про жінку, що порядкує на весіллі або займається сватанням; також так звуть матір або родичку одного з подружжя щодо батьків або родичів другого — «Кожній свашці по ковбасці» — приказка) — *сватач* (пестливе — *сватаченько* — про нареченого, жениха — «Ой надійшли сватаченьки попід береженьки, я гадала, що до мене, та вмила ніженьки» — пісня) — *сватьба* (про всіх учасників весільного обряду; звідси — *свайба, свальба*, тобто *весілля*).

Рушниками вбирали молоду та її дружок (дівчат, які на запрошення молодої брали участь у весільному обряді; пестливі — *дружечки, друженьки*), а найкращими пов'язували старшу дружку, боярина (шафера на весіллі; пестливі — *бояронько, боярочко*) та дружка́ (розпорядника на весіллі; пестливі — *друженько, дружонько*).

Подарункові рушники клали на тарілку і подавали дружкові, піддружому (помічникові дружка) і старостам. При цьому дружко вигукував: «Старости, пани підстарости! Благословіть молодих вивести з хати на двір погуляти». Мудре (часом жартівливо-уїдливе) народне наставляння (влучне слово) не обійшло і нових шлюбних родичів (сватів, дружка, піддружих): «Одчиняйте сватам хату, друженькам пивницю».

Рушник виступав провісником, освячувачем, а отже, символом щасливого родинного життя. Не випадково українська фразеологія фіксує практично всі основні кроки до шлюбу саме через ключове слово *рушник — готувати (збати) рушники* (мати та її дочка заздалегідь готуються до доччиного заміжжя, рушники ж — основна частина посагу, їх, як бачили вище, треба було дуже багато); *посилати (присилати) за рушниками* (засилати старостів до дівчини та її батьків, просячи їхньої згоди на шлюб); *подавати рушники* (давати згоду на шлюб; якщо такої згоди не було, одна сторона *давала (підносила) печеного гарбуза* — так жартівливо-уїдливо характеризували відмову дівчини, інша відповідно *діставала (їла, куштувала) печеного гарбуза*, тобто одержувала таку відповідь); *брати рушники* (діставати згоду на одруження, сватати); *побрати рушники* (обопільно домовитися про майбутнє одруження, посвататися); *вернутися (повернутися) з рушниками* (засватати, висватати наречену — як у пісні: «Думали вернутися з рушниками, але повернулися з гарбузами»); *ставати на рушник (на рушники)* (брати шлюб, одружуватися).

Як бачимо, за словом, низкою споріднених слів, влучним висловом

стоїть яскраве народне дійство, звичай, обряд. Слово спонукає до уяви, образу, символізуючи ту чи іншу народну традицію, характерну національну рису. Розмаїття слововживання збуджує словесну творчість, збагачуючи тим самим загальномовний словник. Слово-образ, слово-символ приваблює, активізує мислення, виховує дух, бо мова народна, за влучним висловом Панаса Мирного, — «вираз народної душі, народного світогляду»[1]. Через пізнання свого народу, через усвідомлення себе його часточкою зовсім інакше ставимося й до рідного слова — з любов'ю і повагою.

Оскільки декоративні та обрядові рушники оздоблені характерною вишивкою, слід згадати ще ряд однокореневих слів на позначення вишиваних чи гаптованих предметів: *рукав* (сорочки, кофтини, блузки), *рукавиця* (шкіряна, хутряна, вовняна, оздоблена візерунками), *рукавички* (з тканини, шкіри, вовни, простих ниток, також оздоблені візерунком). Усі ці предмети, включаючи рушник, об'єднує орнамент, тобто оздоблювальний візерунок із ритмічно повторюваних геометричних елементів або стилізованих рослинних чи тваринних мотивів. Така стилізація у вишивці сприймається або предметно-наочно (як рушникова оздоба), або етносимволічно (як український національний орнамент).

Синонімом до слова *орнамент* виступає лексема *візерунок* (пор. *візуальний, віза, візаві, візир, візитер, візитка, візувати* — всі ці слова об'єднує латинський корінь viso — «розглядаю»). Вишитий орнамент (візерунок, малюнок) розрахований передусім на зорове сприйняття, отже, поєднання ліній, кольорів, тіней, фігур, символів має милувати око. А це можливо лише тоді, коли витримана традиційна система декоративних елементів, прикрас, якою є рушникова вишивка в її узагальненому вигляді. Її багатство активізує спеціальний мистецький словник, що породжує, зокрема, синонімічний ряд: *орнамент — візерунок — малюнок — мереживо — декор — узор.* Розмежуємо при цьому поняття *мереживо* і *мережка.* Останнє — також узор, але не на спеціальній оздоблювальній сітчастій тканині (яку й називають мережкою), а на місці висмикнутих із суцільної тканини ниток (на рушнику, сорочці, обрусі, серветці, вишиванці). Отже, лексеми *мереживо* (як виріб) і *мережка* (як спеціальний узор), хоч і однокореневі, є не синонімами, а радше паронімами.

Окремо варто розглянути типи вишивки (зокрема рушникової), бо кожний із них має свою назву[2].

Найпоширеніший — це *хрест* (*хрестик*) та його різновид — *напівхрест* (*напівхрестик*), тобто спосіб вишивання перехресними стібками або такими, що мають форму половини хреста (хрестика). Далі *лиштва* — вишивка, коли стібки щільно прилягають один до одного, суцільно покриваючи узор; *гапт* (*гаптування*) — вишивання шовковими, вкритими тонким шаром золота або срібла нитками різного ґатунку; *низь* — вишивання, при якому візерунок прикладається чорною або червоною ниткою зі споду, а вишивка виконується рештою кольорів з лиця. Взагалі українська вишивка багата технікою її виготовлення, багатий і спеціальний словник: *кучері, стебнівка, верхостьоб (верхоплут), зірочка, клітка, зерновий вивід, соснівка, сосонка.* Кожне слово прозоро вказує на спосіб виконання того чи іншого рушникового орнаменту. Скажімо, *стебнівка* — різновид шва в художньому вишиванні, коли нитку кладуть рівними густими смужками (стібок щільно прилягає до стібка). Так званий *стебловий шов* — це шов стібками, що находять один на одного, утворюючи контури стебла. А ще шви *в гречку, вівсом, колосом, серпом.*

Різноманітна техніка вишивання пов'язана з багатством композиції виробу прикладного декоративного мистецтва (пор. композицію художнього твору), що є витонченою системою взаємозв'язку та розташування частин рушникового орнаменту, візерунка, малюнка.

Для української рушникової композиції характерна рослинна і тваринна (ширше — аграрна) символіка. Що зображувалося на рушниках? З рослин та їхніх елементів — це калина, виноград, хміль, барвінок, мальва, мак, троянда, з тварин — переважно птахи — півні, орли, голуби (горлиці)[1]. Чому саме ці рослини і тварини бачимо на рушниках? Усі вони оспівані в народній творчості. Скажімо, мальва має ще синонімічну, поширену в Україні назву *рожа* (пестливі — *роженька, роженочка*): «Ішов милий гіронькою, мила під горою, зацвів милий *роженькою*, мила калиною» (пісня). Мальви (рожі) з давніх-давен служать декоративною рослиною, прикрашаючи сільське обійстя. Крім рожі культурної, є ще так звана в народі *собача (польова, дика) рожа.* Рожу (мальву) не слід сплутувати з ружею. Так у народі називають троянду, яка має ще й іншу назву: *панська (повна) рожа*: «Ой у мене мила, як червона калина, А така хороша, як *повна рожа*» (пісня); «Ой ти, дівчино, *повная роже*!» (пісня). *Гайовою рожею* в народі здавна зовуть шипшину.

На рушнику зображували не тільки квітки маку, але й у самій вишивці використовували спосіб, який називали *маком шити*, тобто «шити дрібною строчкою» (асоціація з дрібним маковим зерном). Цей спосіб вишивання, очевидно, був не дуже популярним, бо недарма ж мовилося: «Як шитиме маком, то їстиме борщ з таком».

Не випадково на рушнику є й барвінкова символіка. Згадаймо хоч би традиційні народні епітети барвінку — *зелений, хрещатий, крячастий* («Ой не стелися, *хрещатий* барвінку, та на крутій горі!») або

[1] *Мирний Панас.* Зазнач. праця. — К., 1989. — С. 43.

[2] *Шевчук А.* Особливості вишивки на Житомирщині // Народна творчість та етнографія. — 1991. — № 5. — С. 24–27.

[1] *Китова С.* Образ птаха у вишивці та фольклорі Середнього Придніпров'я // Народна творчість та етнографія. — 1994. — № 2–3. — С. 3–10.

порівняння: «Хлопець молодий, *як барвінок*». Звертаючись до коханого, милого, співали: «Ой ти, козаче, *зелений* барвінку, прийди до мене хоч у недільку». Барвінок у світиличній шаблі (мечеві у весільному обряді) символізував душевну прихильність, приязнь. «*Рвати барвінок*» означало «йти на побачення з милим»: «Пусти ж мене, мати, *барвіночку рвати*, а вже ж наші воріженьки полягали спати» (пісня). А скільки ніжності вкладає народ у пестливі назви барвінку: *барвінонько, барвіночок, барвінчик, барвінчичок*: «Дівчинонько, сіра утко, чи сватати хутко? Козаченьку, *барвіночку*, хоть і в неділочку» (пісня); «Та прийди до мене, хрещатий *барвіночку*!» (пісня).

Хмелева символіка також використовувалася як мотив рушникової вишивки, вид узору (його тоді називали ще «хмелем головатим»).

Будь-яка символіка переростає у філософію, втілену в народному світогляді, в народній мудрості. Звідси символічний образ «дерево-життя», що переважає у рушниковій композиції (пор. з іншими традиційними народними образами «життя-ріка», «життя-дорога»).

Народ ніколи не відокремлював себе від природи, навпаки, усвідомлював себе її часткою, тому такими характерними є для фольклору, народних обрядів персоніфікації, по суті, ототожнення людини з довкіллям. Скажімо, *водити тополю* означає вид хороводу, коли особливо прибрану дівчину, що вдає тополю, водять подруги селом і полем, співаючи: «Стояла тополя край чистого поля: «Стій, тополенько! Не розвивайсь, буйному вітрові не піддавайсь!». Тополя — символ жіночої долі. Якщо в якійсь хаті народжувалася дівчинка, то на видному місці біля обійстя садили молоденьку тополю. «Чоловічим деревом» здавна вважався ясен — символ війни. Його в різних народів використовували для озброєння вояків, а гілку ясена посилали ворогові як знак попередження або знамення початку війни. За народними повір'ями, перебування під кроною ясена убезпечує від різних життєвих негараздів. А скільки постало традиційних ніжних, пестливих звертань до близьких, коханих людей через посередництво реалій природи: *голубе сизий, голубко сизокрила, моя ти горличко, дівчино-калино (тополе; -вербиченько), козаче-соколе* («Ой куди ти од'їжджаєш, сизокрилий орле?» — пісня); типових народних порівнянь: *дівчина, як квіточка (ягідка, роженька, калина, тополя, вишенька, горлиця), хлопець (козак), як явір (дубочок, орел, голуб).*

Дерево у народному світосприйманні завжди уособлювало силу, стійкість, красу, міцність, а головне — вічність життя в тісному його єднанні (через коріння) з землею. Не випадково родовідне дерево — це символ розгалуженого роду, сім'ї, родоводу. На рушнику деревна символіка вказує на торжество життя над смертю, на його вічний поклик, на зв'язок поколінь, а сам розгорнутий вишиваний рушник виступає надійним містком цього зв'язку.

Рушники завжди були багатством родини, і не лише матеріальним, а й духовним, оскільки це передусім родовідна пам'ять. Дбалися рушники кількома поколіннями, насамперед для дівочого посагу. І яке то було горе для дівчини, коли особиста доля не складалася і рушники залишалися без використання за прямим призначенням. Красномовним у зв'язку з цим є уривок із повісті І. Нечуя-Левицького «Дві московки»: «Спродала Ганна, що було зайве в скрині... Нічого їй так не було жалко, як тих рушників. Повиймала з скрині, розіслала по всьому столі, розвішала на образах, на стінах, щоб хоча надивитися. А рушники все гарні, біло-біло убілені, повишивані орлами та червоним хмелем. Одійшла Ганна, підперла голову руками, оглядаючи рушники, згадала своє дівоцтво: — Рушнички ви мої повишивані! Чи я вас не вбілила, що обдарила вами свою долю й недолю, своє щастя й безталання! Я вас пряла, ночей недосипала, білила вас в зеленому лузі під червоною калиною; вмочала вас, як соловейко почав щебетати. Давала я вас милому, а, знать, моя недоля тоді між старостами в хаті стояла! Рушники ви мої, шовком переткані! З вами я ждала свого милого, чорнобривого; розстеляла вас при повному місяцеві, щоб мій милий був гарний, як місяць на небі, щоб життя моє було ясне, як ясні зорі. Не продам я вас зроду-віку!»

Звернімо увагу на майстерність використання автором народної символізації рушника як дівочої долі (антонімічна пара *доля — недоля*), як дівочого щастя (антонімічна пара *щастя — безталання*); пор. традиційний образ «щастя-доля» і народнопісенну антитезу, закладену, скажімо, у словах: «Усім людям *щастя, доля* — мені ж *безталання*». Наведений вище уривок насичений народнопісенною образністю і символікою: *зелений луг; милий-чорнобривий; гарний милий, як місяць; життя ясне, як ясні зорі*, пор.: «Та висип же, мила, високу могилу, Та посади, мила, червону калину» (пісня); «У зеленім темнім лузі червона калина» (пісня); «Ой не шуми, луже, зелений байраче» (пісня). Звернімо увагу на ті місця тексту, де передаються дії, пов'язані з готуванням і призначенням рушників: *прясти полотно, білити (убілювати, вибілювати) полотно, розстеляти полотно при повному місяці, щоб милий був гарний* (народна прикмета), *вишивати рушники, ткати (перетикати) шовком* (тобто робити на полях рушника в білому тлі поперечну кольорову смужку, що нагадує мережку), нарешті, *подавати рушники*.

На окрему увагу заслуговують кольори в рушниковій композиції, їх поєднання та символіка. Кольоропис на рушнику — не просто барвистість, пейзажний колорит — цей колорит національний, як відтворення через поєднання кольорів естетичних, мистецьких смаків народу, його світогляду, світосприймання, духовних першопочатків. Колір — передусім забарвлення реалій природного середовища, барви рослинного і тваринного світу, їхня гра, переливи, буяння. Вони доступні, вони й таємничі (згадаймо хоч би суцвіття кольорів весел-

ки, загадкової райдуги-дуги). Таємничість манила до себе, розбуджувала творчу уяву, що виливалася в образність. Переливи кольорів райдуги створювали легкий, веселий, радісний настрій. Адже не випадково українська мова дає ще два яскравих синоніми до слова *райдуга* — *веселиця* і *веселка*.

Найчастіше в рушниковій вишивці представлений червоний і чорний кольори, їхнє поєднання вмотивоване не лише спектром райдуги. Спостережливий народ не міг не помітити природного взаємопереходу цих двох барв. Насиченість червоного кольору дає право сказати: «червоні, аж чорні троянди (вишні, гладіолуси, мальви)». Червоний жар, згасаючи, стає чорним вуглищем; червона кров, запікаючись, також стає чорною; літнє розжарене червоне сонце, ховаючись за горизонт, спричиняє настання темної (чорної) ночі, напр.: «Сонце заходило червоно, на вітер; на тлі вечірньої заграви чітко вимальовувався хутір Вишневий, кострище заходу поступово гасло. Із степу вже підкочувала густа і чорна, як вода у весняну ніч, темрява» (Г. Тютюнник).

Природа, створюючи контраст між червоним і чорним, водночас поєднує їх. Червоним деревом називають породу цінних, переважно тропічних дерев з червонуватою або коричневою деревиною, саму деревину цих порід (наприклад, червоної вільхи, що використовується для виготовлення меблів вищої якості), а також вироби з неї. Цінною деревиною з деяких порід тропічних дерев є й чорне дерево (темного кольору), з якого виготовляють меблі й духові музичні інструменти. Пор. також: *червона ікра* (ікра лососевих риб) — *чорна ікра* (ікра осетрових риб); *червоний перець* (рослина з плодами у вигляді червоних стручків, а також плід цієї рослини, гостро пекучий на смак) — *чорний перець* (рослина з плодами у вигляді чорного горошку, а також плоди цієї рослини).

Контраст червоного і чорного в народній естетиці став ознакою фізичної краси: пор. типові народнопоетичні епітети: *червоні щоки (губи)* — *чорні брови (очі)* та усталені народні порівняльні звороти: *червоний, мов рак* — *чорний, як сім галок (як смоль)* (а також підсилення сприйняття чорного через порівняння — *чорніше чорної ночі, чорніший чорної землі*), напр. «В неділю пополудні приходили до баби всі невістки з внуками. Такі чорнобриві, як гвоздики, такі червоні, як калина» (В. Стефаник); «Чорні брови маю, та й не оженюся» (пісня); «Очі чорні, як терночок» (пісня). Народнопоетичні епітети та порівняння цим не вичерпуються. Наведемо найтиповіші з них: *червона калина* («Пишається над водою червона калина» — Т. Шевченко), *червоне сонце* («Сонечко вранішнє, золотеньке, червоненьке, так осяяло все» — А. Тесленко), *червона заграва, червоні чоботи* («Сходила до його Нимидора ніби по східцях, в стрічках та квітах, в червоних чоботях» — І. Нечуй-Левицький), *чорна земля* («Встала

й весна, чорну землю Сонну розбудила, Уквітчала її рястом, барвінком укрила» — Т. Шевченко), *чорна могила* («Поховали Галю і чорну над нею могилу насипали» — Марко Вовчок), *чорний крук* («чорним круком літати, падати, кружляти»), *чорний, як жук* («чорна, як жук дівчина» — Леся Українка), *чорний, як сажа* («чорна, як сажа, сорочка» — І. Нечуй-Левицький), *чорний, як циган* («чорний, як циган, Варчук» — М. Стельмах).

До речі, і червоний і чорний кольори мають цілий ряд відтінків (зокрема й через предметні порівняння), що також відбилося в рушниковому декорі, пор. *ясно-червоний, світло-червоний, темно-червоний, червоно-димчастий, багряний, маковий, малиновий, малиново-червоний, вишневий, калиновий, рубіновий, кумачевий, буряковий, кривавий, криваво-червоний, червоний, як кров (мак, вишня, жар, буряк, редька, ягода, вогонь, мальва, рожа, рак, малина, полум'я)* — *вугільно-чорний, смоляно-чорний, землисто-чорний, чорно-багряний, чорно-бурий, чорний, як смола (смоль, дьоготь, вакса, сажа, терен, жук, чобіт, циган, ніч, земля, ворон, галка)*.

За народним повір'ям, червона барва означає кохання й милосердя. Звернімо увагу, як образно про це сказав В. Стус у таких поетичних рядках: «Тільки скажи «люблю», Одне-єдине, кругле, вологе, соковите, Як плід біля вишневої кісточки, Червоне слово». Мабуть, тому червоний колір у національному святочному молодіжному вбранні, зокрема й у весільному, так виразно постає ознакою святковості й очікуваного щастя, червона троянда здавна виступає традиційним символом кохання, а червоний хрест символізує милосердя. І не лише в українському світосприйманні.

Водночас людина — вразлива істота, її життєва стежка встелена не лише трояндами, а й терном, супроводжує її не лише радість, а й горе, не лише щастя, а й нещастя. І якщо перше — це сонячний день, надія, то друге — чорна ніч, безнадія; звідси *чорна туга, чорна доля, чорні думки, чорна жура, чорна гризота, чорна безнадія, чорний жах, чорне горе, чорна година, чорний день, чорна смерть* (чума), *чорна хвороба* (падуча), *чорна віспа*.

Одвічна боротьба добра зі злом, справедливості з несправедливістю, постійні соціальні протистояння окреслили відповідну функціональну роль чорного кольору, пор. *чорна злість, чорна невдячність, чорна душа, чорне діло, чорна пляма, чорний рот* (про лайливу, злоязику людину), *чорна сила* (нечиста сила), *чорне слово* (брутальна лайка), *чорна меланхолія* (психічний стан людини), *чорні злидні, чорна кістка* (люди недворянського походження), *чорні люди* (чорносошні селяни, що жили на так званих чорних, тобто державних, землях), *чорна книга* (книга провин у старій школі), *чорні сотні* (карні загони царської Росії), *чорні списки* (списки людей, приречених на розправу).

Про тих, хто має чорну душу, народ говорить «Руки білі, а сумління чорне», а про тих, хто чомусь посварився: «Чорна кішка пробігла (чорний кіт пробіг) поміж (між) ними». Спільнокореневими є слова *чорний* і *чернь*. Останнє спочатку означало лише чорний колір, напр.: «Що в черницях добре жити, Легко ділечко робити, Тільки, ненько, Досадненько, що в *черні* ходити» (пісня). Пізніше слово соціально переосмислилося як зневажлива назва простого народу, низів суспільства, а також нейтральне найменування рядових представників якого-небудь суспільного середовища. Саме останнє й прояснює назву *«чорна рада»* на означення відомої в українській історії загальної козацької ради, скликаної 1663 р. поблизу Ніжина для обрання гетьмана Лівобережної України, в якій узяли участь селянство і міська біднота (*чернь*). Цій історичній події і присвячує П. Куліш однойменний роман.

Проста людина, щоб існувати, мала тяжко працювати. Недарма про таку працю в народі кажуть: «Працює, як чорний віл». Боротьба за справедливість не обходилася також без крові, згадаймо Т. Шевченка: «Ой чого ти почорніло, Зеленеє поле? — Почорніло я од крові За вольную волю...».

Таким чином, у червоно-чорній (на білому тлі) рушниковій вишивці (на чому зосереджуємо основну увагу) відтворено світовідчуття й світосприймання народу, що виявляються передусім у символізації контрастів природи, особистого та соціального життя людини. Сам рушник як назва предмета побуту в народній свідомості й у мові як її продукті переростає в слово-образ (узагальнене художнє сприйняття реалії) і, зрештою, в слово-символ (родинний і національний оберіг).

СИМВОЛІЗАЦІЯ ІМЕНІ В НАРОДНОМУ СВІТОСПРИЙМАННІ

Різні мови засвідчують різне бачення світу їхніми носіями. В цьому як етноси, так і їхні мовні продукти оригінальні й неповторні. Нервово-психічний лад, тобто поведінкові ознаки, менталітет, духовне єство етносу формують географічно-ландшафтні, геополітичні, кліматичні, господарсько-побутові умови. Це неминуче позначається на його мові, бо в ній постає реальний світ, сприйнятий і зафіксований у мовних одиницях її творцем, а також світ ірреальний, світ фантазій і символів. Господарська діяльність людини як могутній «інструментальний» засіб її самовираження породжують культ не підвладних їй природних явищ, зокрема й небесних світил, передусім сонця (див. також про це вище). Поступово в міфології багатьох народів воно займає центральне місце бога під різними іменами — Геліоса, Ра, Даж[дь]бога, Ярила та ін.[1] В українській колядці за одним столом сидять три товари-

[1] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. — М., 1987. — С. 224.

ші: ясний місячик, світлеє сонечко, сам Бог Небесний. Відгомони божественної сили сонця знаходимо в народних замовляннях («Щоб ти не діждав сонечка праведного побачити!», «Сонце б тебе спалило!»), у народних дитячих припівках-співанках («Сонечко, сонечко, виглянь у віконечко, твої дітки плачуть — їстоньки хочуть!»). Навіть у християнській Русі сонце тривалий час не поступається Богові-Вседержителю. Яскравим прикладом цього може бути хоч би згадуване вже поетичне звернення до головного небесного світила княгині Ярославни в «Слові о полку Ігоревім» (кінець XII ст., через двісті років після християнізації Русі). Маємо водночас взірець високохудожнього засобу давньоруської літератури й історичне свідчення народної віри в могутню надприродну силу світла, світила, сонця:

Плаче-тужить Ярославна
Вранці в Путивлі на валу,
Словами промовляючи:
«Сонце світле, трисвітле!
Для всіх ти тепле й красне єси.
Чому ж, сонце-Господарю,
Простерло проміння гаряче своє
На воїнів мого милого
У полі безводному,
Спрагою їм луки посушило,
Тугою сагайдаки спалило!»
(Переклад М. Рильського)

Ярославна звертається до сонця як до Господаря (Господина), по суті, як до Господа, бо поняття «господин» і «Господь», очевидно, ще не розрізнялися. Сонце ж характеризується «світлим, трисвітлим», бо князі — герої «Слова» вважали себе онуками денного світила. Його ж нащадками, в даному разі сонячного Даж[дь]бога, називає безіменний автор безсмертної пам'ятки і весь руський народ.

Як відомо, один із дослідників слов'янської міфології С. Бергман у назві «слов'яни» вбачав вказівку на давній міф про їхнє походження від сонця і припускав у найменні перестановку звуків — *свал (сваліус) — слав — сло(а)в'янин*, тобто той, хто походить від сонця[1]. Зі свого боку, М. Фасмер вважає, що назва в її різновидах — *славянин* (рос.), *слов'янин* (укр.) [у Т. Шевченка — *слав'янин*], *словене* (дв.-рус.), *словѣнє, словѣньскъ* (ст.-сл.), *словенин* (болг.), slovęnski (словенськ.), slovane, slovanský (чеськ.), slovák (словац.), słowianie (пол.) пішла від давньоруського гідроніма *Словутичь* (епітет Дніпра), що за коренем так чи інакше спільний з іншими слов'янськими гідронімами (Слуя — річка в Росії; Sława, Sławika — річки в Польщі; Slavnica — річка в Хорватії). Ці назви М. Фасмер зближує з грецькими словами κλύξω «омиваю» і κλύξων «прибій» та латинським cluō «очищаю»[2].

Обидва етимологічні припущення так чи інакше поєднують у слові «слов'янин» відсилання до двох ключових для людини міфологізова-

[1] Див.: *Боровський Я. Є.* Світогляд... — С. 14.

[2] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4-х томах. — М., 1987. — Т. III. — С. 664—666.

них реалій — сонця (небесного світила) і води (земної стихії). Збіг чи закономірність?

За К. Туровським («Повість временних літ»), руси в дохристиянські часи вважали за богів природні стихії, породжені сонцем, водою й вогнем, а також дерева, тобто природу в усіх її проявах, яка перед людиною поставала передусім у протилежності неба і землі. І одне й друге було для неї незбагненним. Недарма кажуть: «На небо не скочиш, а в землю не закопаєшся». З одного боку, «нема тієї драбини, щоб до неба дістала (щоб до неба долізти)», а з другого, — «як небесна височина, так морська глибина». Незбагненність породжувала міфічну свідомість, а міф — слово, оскільки людська природа є такою, що осмислення довкілля і себе самого постає у слові, у взаємозв'язках слів між собою, тобто у зв'язному об'єктивованому мовленні — зовнішньо-фізичному або внутрішньо-психічному. Людина зводила руки до неба, бо там були не звідані нею світила — сонце, місяць і зорі. Вони водночас притягували і насторожували, бо визначали плин людського життя. Відгомін уявлень про магічну силу сонця, місяця і зірок вбачаємо в народних замовляннях і заклинаннях: «Місяцю красний, звізди ясні, сонце праведне, сойдіть і уйміть раба Божого!». Світила персоніфікувалися, їм приписувалися суто людські рольові ознаки, як у колядці: «Ясен місяць — пан господар, Красне сонце — жінка його, Дрібні зірки — його дітки». Пор. ще народні вислови, де ролі світил дещо видозмінено: «Місяць — отець, звізда — матка, сонце — їх дитятко», «Сонце — батько, а місяць — вітчим». Рольова (а отже, й родова) дифузність у сприйнятті людиною небесних світил свідчить про багатомірність процесів людського світобачення, які, проте, мають єдину підоснову — феномен культу одухотвореної людиною як живої, так і неживої природи, пор. застережливий примовний вислів: «Шанувати сонце, місяць, зорі, хліб святий і ваші слухи!»

Небесні світила стали об'єктом порівняння для людини, наприклад у веснянці-колі «Три зіроньки ясні»:

Три зіроньки ясні,
Три дівоньки красні.
Перша зірка ясна —
То Марійка красна.
Друга зоря ясна —
Це Оксана красна.
Третя зірка ясна —
Це Ярина красна.

Те саме спостерігаємо й у веснянці «Три місяці ясні — три молодці красні». Спочатку це не виглядало художнім образом, оскільки обрядова пісня була формою звернення до небесних сил як персоніфіковане поклоніння їм з метою наблизити весну, тепло, якомога швидше пробудити природу від зимового сну. Це були життєстверджувальні заклики до сил природи, і людина вірила, що вони її почують і виконають її прохання. Тому ці обряди зазвичай виконували молодь або діти як земне уособлення найжиттєдайніших сил природи (згадаймо дівочі хороводи, дитячі закликання весни, великодні молодіжні ігрища). Цикл весняних свят починався від старовинного нового року (1 березня) і тривав до Зелених свят. Сподівання народу на тепло і живлющу вологу, на майбутній урожай, на щедроти весни виражається у персоніфікованому звертанні до неї в одній з веснянок: «Ой весна, весна, днем красна, Що ти нам, весно, принесла?»

Так чи інакше, всі наші стародавні свята були пов'язані однією спільною ідеєю: пошанування сонця й сонячних богів, змагання літа з зимою, тепла з холодом, ночі (темряви) з днем (світлом), що лягла в основу хліборобського циклу. Поступово складався річний ритуальний календар, досить великий і широко розроблений. Він був міцно пов'язаний з природою та з хліборобством цілого року, тому всі стародавні свята — це хліборобські обряди, зміст яких був просякнений передусім культом сонця. Розпочинався святковий календар зимовим поворотом сонця на літо, коли день починає прибувати. Звідси постало свято народження сонця, так звана *Коляда*, найважливіше, центральне зимове обрядодійство, насичене хліборобськими ознаками. Далі йшов *Новий рік*, вечір проти якого зветься *Щедрим*, або *Багатим*, бо кожному щедрують, тобто бажають достатку. У цей вечір споживають другу кутю (перша — напередодні Коляди), яку називають *Багатою*. Третю, *Голодну*, кутю їдять під вечір на Водохрещі, приурочені церквою до старовинного обряду освячення води, якій наші предки також поклонялися. З менших старовинних зимових свят слід відзначити *Стрітення*, день, коли зима зустрічається з прийдешнім літом у протистоянні хто кого переможе. Кажуть: «Стрічається на Стрітення зима з літом, щоб поборотися, кому йти наперед, кому вертатися назад». Оскільки Стрітення — це вже переломний момент зими, то настає, за народними спостереженнями, час, коли «обертається птиця до гнізда, хлібороб до плуга».

Потім іде цикл весняних свят, центральним з яких є *Великдень* («Раз у рік Великдень»), старовинне, ще язичницьке свято зустрічі весни з ритуальними молодіжними й дитячими іграми, скаканням на дошках, гойданням на гойдалках, з крашанками та писанками (їх биттям і качанням), з веселощами і реготом, зі співами і хороводами. Окремо слід сказати про так званий *Навський (Мавський)*, чи *Брахманський (Рахманський)*, великдень (або *Мертвецький*, бо *нав* (звідки й *мавка, навка*) — це «померлий», а *Рахмани (Брахмани)* — це «країна мерців»). На третій день після Великодня кидали шкаралущу від крашанок у річку, аби вона пливла до Чорного моря, до країни мерців, до рахманів. Мерці довідувалися, що на живій землі Великдень, і собі його святкували.

Літнє коло старовинних свят наших предків так само оберталося біля сонця та хліборобства. З глибокої давнини тиждень перед Зеленими святами зветься *Русалчиним*, або *Русаліями*, або ще святом рож, троянд (тобто сонячним святом). Воно супроводжувалося музи-

кою й танцями, іграми й перевдяганням (перерядженням). Народ вірив, що в Русалчин тиждень, як жито цвіте, русалки-берегині виходять із води і гуляють по лісах та полях. І не дай Боже їм потрапити до рук — залоскочуть на смерть (особливо молодих парубків та дівчат) або заманять до себе в підводне царство.

Головним літнім святом було свято *Купала (Купайла)*, коли відбувається найбільший розквіт природи. Воно припадає на літнє сонцестояння, тобто на час, коли сонце повертає на зиму. Свято особливо демонструє світобачення наших предків, які вірили, що воно сповнене всіляких чудес: можна чути мову звірів, рослини ходять з місця на місце, цвітуть чудодійні квітки, а між ними і папороть. За переказами, «коли піти в ліс проти Івана Купала, можна побачити, як цвіте папороть». Остання розквітає опівночі і загорається дивним вогнем, але наразі й осипається. Хто встигне зірвати цю квітку і сховає її в капелюх, тому закопані скарби відкриваються самі і той дістане чудодійну силу та знання. Але папороть у купальську ніч пильно стереже всіляка нечиста сила, аби її ніхто не зірвав.

На зміну Купайлові приходять численні літні свята — бога *Ладо*, свято *Ярила*, бога весни та літа, *Розигри*, коли звірі грають і небезпечно ходити в ліс, *Костpуба*, свято повороту сонця на зиму, *зажинки, обжинки*. За народним повір'ям, божество поля живе в останньому снопі, тому його пишно вив'язували, а залишок недожатого на полі зав'язували на бороду *Волоса (Велеса)*. Гарно вбрана дівчина з вінком на голові урочисто несла останнього снопа господареві, який беріг його (*«діду-ха»*) до нового врожаю як ритуальну святість. Сніп, що ставився на покуті, виконував також роль новорічного обрядового символу.

Далі йшов цикл осінніх свят, передусім весільних обрядів, молодіжних досвіток, дівочих гадань, свята *Калити (Калати)*, супроводжуваного кусанням однойменного пшеничного круглого великого коржа чи хліба, густо помазаного медом. Все це супроводжувалося веселим сміхом, забавами, а потім спільною молодіжною вечерею.

Старовинний ритуальний календар породив численні хліборобські прикмети, вгадування погоди. Християнській церкві так і не вдалося повністю витіснити старі річні свята, тому вона припасовує до традиційного циклу власні календарні святки. Та в народній свідомості й мові живуть і понині відгомони стародавніх вірувань, пов'язаних з річним хліборобським циклом, що засвідчують народні прикмети: «Громниця — скидай рукавиці, близько весна»; «На Громницю півень нап'ється водиці»; «Громниця — зими половиця»; «Стрітення — зима з літом стрічаються»; «Прийде тиждень Вербовий — бери віз у дорогу дубовий»; «Не щодень (не кожний рік) Великдень»; «Дощ на Зелені святки — будуть великі достатки»; «На Коляду уночі тріщить, а вдень плющить». Ці прикметні вирази постали як синтетичні продукти вікового хліборобського й мовного досвіду народу, статки

якого прямо залежали від природних явищ, від дотримання суворих правил річного хліборобського циклу. Недарма застерігають: «Весна ледачого не любить», бо «Весняний день рік кормить». Та й взагалі «добрий рік по весні видно». Людські щоденні потреби переростають у слово і дію, що породжують діяльність людини як реальну, так і духовну. Типові дії втілюються в типові вислови-побажання, вислови-застереження, вислови-настанови: «Зима спитає, де літо було», «Готуй літом сани, а взимку — воза», «Літо дає коріння, а осінь — насіння», «Осінь усьому рахунок веде».

Оскільки світ у цілому людина пізнає як логічно, так і образно, на її візуальні сприйняття накладаються асоціативні: *вовк* в уявленні людини — жорстокий, ненажерливий; *лисиця* асоціюється з хитрістю та спритністю; *віл* уособлює робочу людину, покірну, безвідмовну, таку, що багато й тяжко працює; *кінь* — вірний, відданий, швидкий і витривалий; *ягня* — лагідне, наївне, беззахисне, завжди в полоні обставин, тому приречене бути жертвою сильного; *ворона* — лиха, жорстока, галаслива, іноді дурна; *горобець* — спритний, моторний, злодійкуватий. Водночас мовний символ є виявом образного бачення світу, тому все, що оточує людину, здатне стати поетичним символом-міфологемою. Зокрема, астральні міфологеми Кобзаря відтворюють згадувані вже нами найдавніші народні вірування, пов'язані з культом небесних світил, напр., міфологему *зірка* в його поезії об'єктивовано у формах *зіронька, вечірня зіронька, зоря, зорі Божії, сестри-зорі безвічнії, зоре ясная, праведнії зорі, зорі ясноокі, вечірня зоря, зоря вечірняя, зоря досвітня; огонь всевидимий, живий, животворящий*. Образ *води* в поетичному світі Т. Шевченка є могутньою, владною стихією світобудови, самодостатньою, належною гармонійному світу природи. Не випадково плин часу у наших предків асоціювався саме з водою, що тече безперервно, безперестанку, як людські роки, як саме людське життя. Тому й кажуть: «Час, як вода, все йде вперед»; «Було, та водою спливло»; «Багато води уплине, заки людина до того доживе».

Міфологеми-образи відбивають міфологічну дійсність у дзеркалі індивідуальних уявлень, часто накладених на народні уподобання[1]. У результаті відбувається процес становлення слова-символу, який проходить звичайно три стадії: постання в свідомості реального (предметного) символу (*зозуля-птаха*), виникнення типового словесного контекстуального оточення з таким символом (*Зозуля собі гніздо не мостить, Зозуля своє гніздо не в'є*), набуття словом-символом відносної свободи (*зозуля* — символ бездомної матері, дітей якої виховують інші, тому кажуть: «Про те зозуля кує, що свого гнізда не має»).

[1] *Молотаєва Н.В.* Художній образ у дзеркалі етносу: М. Лермонтов, Т. Шевченко. — Автореф. дис... д-ра філол. наук — К., 1996. — 36 с.

Народна фантазія, що втілюється, скажімо, в казках про тварин, розмежовує передусім етносимволи доброї чи злої істоти. Самі наймення тварин постають у казці індивідуалізованими, супроводжуючись відповідною оцінною експресивністю. Так, «мовна партія» Лисиці у відповідних казках («Колобок», «Лисичка-Сестричка і Вовк-Панібрат», «Котик і Півник») насичена зазвичай лексикою і пронизана стилістикою, що передають підступну сутність персонажа: «Ходи, ходи, Півнику, до мене, що у мене золота пшениця, медяна водиця»; «Здорові були, бабусю! З неділею... Позичте мені огню, я вам одслужу». Улесливо-пестлива і водночас нещира лисиччина натура увиразнюється звертально-кличними формами *півнику*, *бабусю* і підтекстом усієї звертальної конструкції. Адекватність сприймання цього образу ґрунтується на одвічному народному досвіді щодо типових рис природної поведінки цієї тварини, пор. народні вислови: «Знати лисицю по хвості»; «І на хитру лисицю капкан знайдеться»; «Кожна лисиця свій хвостик хвалить»; «Лисиця спить, а курей бачить»; «Хвостиком лисиця виляє і курочок хапає». Звідси відповідні характеристики людей: «Говорить, як лисиця, а за пазухою камінь держить»; «Лисяча хитрість, заяче серце»; «У вічі, як лис, а поза очі, як біс»; «Лисячий хвіст, а вовчий рот».

В образі вовка народ уособлює злість, жадібність, жорстокість, дурість (казки «Цап і Баран», «Як Вовк забажав козенят», «Лисичка-Сестричка і Вовк-Панібрат»): «От сидить Вовк сам по собі — так *їсти хочеться!* «Давай, — каже, — *з'їм бичка* та й утечу!»»; «Вовк *підслухав*, як Коза співала, тільки не *второпав гаразд*, як вона голосила. Трохи згодом підійшов він до козиної хатки і затяг пісню своїм *певдалим вовчим голосом*». Пор. прислів'я: «Витягни вовкові й зуби, а він *апетит не згубить*»; «Вовка в кошару не впускай»; «Вовка *голод з лісу гонить*»; «Кликав вовк козу в гості, але та йти не хоче»; «Хоч вовк і на волі, та виє доволі». Народ узагальнює риси вовчої поведінки, вбачаючи їх і в людській вдачі: «Вовк зміняє шкуру, але ніколи свою натуру»; «Ходить мовчки, кусає *по-вовчи*»; «То *вовче горло*!».

Заєць як уособлення боягузтва є героєм казок «Коза-Дереза», «Пан Коцький», «Як Лев у колодязі утонув» та ін. Не випадково за цим казковим персонажем закріпився традиційно-фольклорний образ «зайчика-побігайчика». Прихована іронічна характеристика, закладена в цій назві, перегукується з іншими подібними — «лисичка-сестричка», «вовчик-братик». Влучною характеристикою заячої натури виступають народні афоризми: «Зайця ноги спасають — скік-скік та й утік»; «Плохий заєць і пенька боїться»; «Зайко лапки лиже, коли втече».

Пихатість і ненажерливість втілюється в образі лева: «Я лев, мені всі повинні повинуватися»; «Яке мені до того діло, що він іменинник? Я його з'їм, як захочу»; «Лев розсердився, забув про те, що він голодний». А ось як характеризують місце лева в царстві звірів нещирі компліментарні характеристики і словесні реверанси підлабузників: «Ваша степенність, ваша величність, не веліть карати, веліть слово промовити»; «Лев буде нам цар-государ!». Бундючність і слабкодухість персоніфікованого лева підкреслює й народна афористика: «Дома лев, а на війні тхір»; «Лев — цар звірів, а боїться комарів»; «Ставився, як лев, а загинув, як муха», пор. у казці: «Лева спіймали і посадили в клітку, ...і став у тому краю спокій».

Галереї «негативних» етносимволів протиставляється словесна символіка позитивних фольклорних образів: «собака Сірко — тяжко старий», «рак-неборак», «котик-коток» та ін. Особливо багата на «позитивну» фольклорну етносимволіку, виражену складними (переважно пестливими) формами, казка «Рукавичка»: *мишка-шкряботушка, жаба-скрекотушка, зайчик-лапанчик, лисичка-сестричка, вовчик-братик, ведмідь-набрід, кабан-іклан.* Останні свідчать про те, що поділ словесних образів на позитивні («добрі») і негативні («злі») досить умовний. Його регулює, зрештою, етноконтекст. З одного боку, Вовчик-Братик у «Рукавичці» виступає членом дружнього товариства, з другого — він уже ошуканий Лисичкою-Сестричкою у казці «Лисичка-Сестричка і Вовк-Панібрат» (звернімо увагу також на дещо іронічну синонімічну характеристику зазначеного персонажа, винесену в заголовок казки).

Велику групу фольклорних етносимволів становлять назви людей — дійових осіб казок. Типовими серед них є словесні образи, виражені, як правило, предметно-ознаковими сполуками (*старший брат, підстарший брат, найменший брат, дідова дочка, бабина дочка, мудра дівчина, язиката Хвеська* та ін.) або складними характеристичними іменними лексемами (*Іван-побиван, Іванко-дурень, Івасик-Телесик, Іван-богатир, Іван царенко, Кирик-мужичок, синок-одиначок).* Поділ персонажів на добрих і злих регулюється їхніми словесними характеристиками. Наприклад, розповідь про улюбленого сина-одинака Івасика-Телесика супроводжується низкою пестливої лексики: *деревинка, колисочка, синок, золотий човник, срібне веселечко, двійнятка, матінка, бережок, рибка, голосок, гусятко, гусочка, крильце, сорочечка, казочка, в'язочка, тоненький, маленький.* Пестливість супроводжує навіть описи подій явно негативного змісту чи вчинків «злих» персонажів казки: *змієчка Оленка, Оленчине м'ясце, Телесикове м'ясце, Івасикове м'ясце.*

Розмежування героїв у руслі опозиції добро/зло дає широкі можливості для їхньої мовної характеристики: соціальної (*мужичий син, селянський син, кожум'яка, козак, чабанець; вбога така, що лата на латі)*; індивідуальної (*дурень; таке ледащо, що Господи; два розумних, а третій дурний; парубок як парубок; старий чоловік; та-*

ка недотепа — нічого робити не вміє; мудрий чоловік, дука-пузан, стара нянька); портретної *(молода, гарна дівчина; хлопець-молодець, погана баба, дуже гарна дівчина; такий став гарний, що баба з дідом не навтішаються з нього; гарна дуже, як зірочка ясна; яка гарна качечка; «І такі гарненькі були сини її; один мав на чолі такий знак, як сонечко, а другий — як місяць»).* Побожне ставлення людини до небесних світил, як бачимо, позначається і на портретних характеристиках казкових персонажів.

Палітра слів-етносимволів на означення казкових героїв досить широка. Це передусім реальні найменування людей (*Іван, Івасик, Івашко, Мамалиґа, Кирило Кожум'яка, Максим, Микола, Ганнуся, Маруся, Хвеська, Юрко* та ін.). Найпоширенішим серед них є слово-ім'я *Іван* як типове для українського антропонімікону. Згадаймо народні вислови: «Без Івана не було б пана»; «Не дай, Боже, з Івана пана»; «Терпи, Іване, бо ти звик»; «Чого Івась не навчиться, того Іван не зможе»; «Іван як Іван, та шапка не його». Не випадково українська пісня має таке широке коло пестливих форм від цього імені: «Кучерявий та *Іванко*, Кучерявий, Хто ж тобі кучері Завивав?»; «З молодим *Іванком* Шлюб взяло дівча»; «Ой поїхав *Івасенько* До поля орати, Лишив жінку Катеринку Дома ґаздувати»; «А в нашого *Іванька* Хата на помості, Як заграють музиченьки — Рухаються кості»; «Ой за гаєм зелененьким Там *Івасьо* молоденький На коніку вигравае, Соколонька намовляє»; «Що будемо, *Іванику*, без тебе робити?»; «Поклали *Іванчика* на білу подушку»; «Озветься молодий *Іванко*: — Не журися, молода Марусю».

Вочевидь, ім'я *Іван* виступає в народній свідомості передусім символом добра й справедливості («Накрив він [Іван — мужичий син] шкурами її [бідної бабусі] хату, щоб вона не протікала, бабуся йому подякувала, він і пішов собі»), хоробрості і кмітливості («— Зажмур очі, бо я як свистатиму, то тобі можуть очі повилазити. Змій зажмурив, а Іван-Побиван як огріє змія залізякою, то той аж здригнувсь»), тямущості і винахідливості («Іванко взяв із рук царя оту палицю, розкрутив гвинта — а з палиці розтяглися, як гармоніїка, дванадцять стільців і тринадцятий зверх того»), а найчастіше символом талану, хоч доля саме ним часто і обділяє цього казкового персонажа (згадаймо хоч би Івана-Царенка та його суджену Царівну-Жабу, Іванка та вдячну йому кицьку, Івана — мужичого сина у його протиборстві з царем Іродом тощо).

Часто імена героям казок народ дає з огляду на їхні зовнішні чи внутрішні якості (*Котигорошко, Гайгай, Ох, Песиголовець, Вернигора, Вернидуб, Крутивус*). Якщо зазначені найменя витворені переважно способом словоскладання або переосмислення вигуків, то сім героїв казки «Іван — мужичий син» іменуються усталеними характеристичними сполуками — *«Той, що може від собак оборонить», «Той, що море викосить і в копиці складе», «Той, що п'є і не нап'ється», «Той, що біжить і не набіжиться», «Той, що їсть і не наїсться», «Той, що за двадцять верст бичем улучить», «Той, що за двадцять верст бачить»* (восьмого ж героя називають характеристичним найменням *Мороз*; пор. ще *Телесик*).

Імена казкових героїв часто включають різні характеристичні прикладки, які в одних випадках служать прізвиськом (*Кирило Кожум'яка, Кощій Безсмертний, Баба-Яга Кістяна Нога*), а в інших — оцінною ознакою (*Іван-Побиван, Коза-Дереза, Лисичка-Сестричка, Вовк-Панібрат* та ін.). Більшість із них увійшла в скарбницю фольклорної символіки, зразки якої широко використовують майстри слова, напр. у Лесі Українки та І. Котляревського — *«Той, що греблі рве», «Той, що в скелі сидить»*, у М. Стельмаха — *Марко Безсмертний* та ін. Казковий образ язикатої Хвеськи поширений у народній афористиці: «Без нашої Фесі тут не обійдеться»; «Язиката Феська і будинок рознесе». У фольклорі (зокрема в анекдотах, афоризмах) ім'я *Стецько* вживається як уособлення дурості й неробства: «Стецько з печі, Стецько — на піч»; «Стецько з печі — торбу на плечі»; «Уже й Стьопа борщем хлопа». Як не згадати при цьому яскравий персонаж Г. Квітки-Основ'яненка з комедії «Сватання на Гончарівці», недоумкуватого і водночас зарозумілого парубка Стецька, або ж олітературений образ Лисички-Сестрички в І. Франка: «— Лисичко-Сестричко, куди мандрувала і що там нового у світі чувала?». Досить поширеними в художній літературі є й міфологізовані в народній свідомості «злі» істоти — *біс (дідько, чорт), відьма, вовкулак (вовкулака):* «Се біс проклятий спокусив» (Л. Глібов); «Їм чи чорт, чи біс, аби яйце ніс» (Ю. Збанацький); «Конотопська відьма» (Г. Квітка-Основ'яненко); «Поки відьми ще літають, поки півні не співають, посвіти нам...» (Т. Шевченко); «Розкажи, ... як у полі на могилі вовкулак ночує» (Т. Шевченко); «Звичайно, вовкулаки — це химери, відьми — брехня» (М. Рильський).

Казкові тексти яскраво демонструють те, як слова — назви тварин і людей через образне їх сприймання переосмислюються у свідомості етносу у виразні слова-символи (*Іван* — ім'я, *Іван* — *мужичий син* — міфологізований образ , *Іван-Побиван* — етносимвол).

Тісні предметні взаємовідношення породжують усталені символізовані ланцюги слів, образні індикатори духовного життя етносу, його інтелектуально-естетичної орієнтації в предметному (реальному) світі. Як результат, літературна мова поповнюється фольклорними фразеологізованими зворотами на зразок *молочні (медові) ріки, кисельні (масляні) береги; цілюща [і живуща] вода; мертва вода; як скупані в мертвій воді; тримати (спіймати) за хвіст жар-птицю; казка про білого (сірого) бичка; ні в казці сказать, ні пером описать (списать); скоро казка мовиться, та не скоро діло робиться; за тридe-*

в'ять земель та ін., пор. у художніх контекстах: «Ти в Сагайдака закохана, він твій кумир. Хай тобі сняться *молочні ріки і кисельні береги*» (С. Добровольський); «То були важкі часи. А хіба сьогодні ти вже бачиш *молочні ріки з кисельними берегами?*» (М. Рудь); «Ті слова мов *цілющою й живущою водою* кропили бідолашне Ганчине серце» (Б. Грінченко); «По селу ходили миркалівці, як *скупані у мертвій воді*» (П. Панч); «Не раз у житті траплялося *тримати за хвіст жар-птицю*, а руки залишалися порожніми» (М. Тарновський); «Що вже Ганна Антонівна мороки з ним колись мала — *ні в казці сказати, ні пером описати*» (Ю.Яновський); «Данило: Що то там і справді трапилось з вами? Паламар: *Скоро казка мовиться, та не скоро діло робиться*» (М. Кропивницький); «*За тридев'ять земель*... забув, забув, признаться, де... Був собі Лев — король силенний» (Л. Глібов); «*За тридев'ять земель, у тридесятім царстві та в іншім государстві* якийсь-то храбрий молодець та що утяв!» (Л. Глібов); «*В тридев'ятім* славнім *царстві, де колись був цар Горох*, є тепер на господарстві мудрий пан, вельможний Ох» (Леся Українка); пор. ще в казці: «Єсть *за тридесять земель* попович Ясат».

Фразеологічним зворотам казкового походження властиві всі особливості так званих «малих фольклорних жанрів» (прислів'їв, приказок, загадок, примовок, приповісток) — глибинна символізація значення, усталеність і водночас гнучкість форми, художня виразність. Наведемо найхарактерніші з тих, що стали народними приповістками: *А дітям казка і бубликів в'язка; Був собі дід та баба та полізли на граба!; І я там був, мед-вино пив, по бороді текло, а в рот не попало!; За діда-прадіда; За царя Гороха (Митроха), як було людей трохи; За царя Панька (Тимка), як була земля тонка; За морем золото даремно, але як добратися; Кажу-кажу казки через перелазки; Ні здумати, ні згадати, ні пером описати; Ось тобі казка, а мені бубликів в'язка; Стоїть на воротях у червоних чоботях; То ще за того царя, коли не було сухаря; Швидко казка кажеться, та не швидко діло робиться.*

Протягом тисячоліть народна уява, історичний досвід видозмінюють, оностизовують, роблять легендарними події та обставини, але слова-імена та реальну славу їхніх носіїв залишають незмінними. Скажімо, оповідь про Кирила Кожум'яку, київського силача-трударя, відома ще з давньоруського Початкового літопису. Ім'я-слово давно стало українським етносимволом, хоч за текстом 992 року Кожум'яка переміг не змія, а печенізького богатиря. Фольклор збирає, акумулює все варте уваги нащадків, а ключові слова — образи — символи з фольклорних текстів збагачують мову, художню творчість, культуру народу, його словник. Оскільки ж мова є вагомою часткою національної культури, вона так чи інакше відбиває етнокультурні,

народно-психологічні й міфологічні уявлення та переживання, тобто менталітет етносу як національну специфіку людського світосприйняття. Мова етносу формує образ реального чи уявного світу, яким його бачать її носії. Мовне вираження об'єднує образ і саму дійсність, тому рідна мова відкриває нам з дитинства цю дійсність передусім у слові, імені, вислові. І фантастичний світ казки як реальне відбиття міфічної свідомості нашого народу відіграє в процесі пізнання людиною предметного світу не останню роль.

РЕЦЕПЦІЯ ЛЕКСИЧНИХ ЗАПОЗИЧЕНЬ В УКРАЇНСЬКІЙ МОВНІЙ КАРТИНІ СВІТУ

Національна мова як суспільний продукт етносу відображає спосіб життя останнього в усіх його проявах — біологічному, духовному, суспільному. Пізнання довкілля в цих напрямах формує не лише свідомість окремої людини, а й свідомість цілої етноспільноти, представником якої той чи той індивід виступає. Мова ж як посередник між етносвідомістю й реальним світом речей виробляє в собі набір специфічних рис — фонетичних, лексико-семантичних, фразеологічних, граматичних, стилістичних, які вирізняють її з-поміж інших мов — як споріднених, так і неспоріднених. Водночас як один із найяскравіших виявів етнокультури мова служить могутнім механізмом розбудови етномовної картини світу, творчого продукту мовленнєвої діяльності етносу. Отже, *мовна картина світу* як така — це по суті об'єктивний речовий світ, суб'єктивно відтворений максимально можливою сукупністю національномовних засобів вираження. Одні з цих засобів є універсальними, тобто властивими для багатьох мов, інші — диференційованими, або такими, що відрізняють дану мовну картину світу від інших.

Запозичена лексика в системі будь-якої мови — це свідчення контактів мови-реципієнта з іншими мовами, спорідненими і неспорідненими, на різних етапах спільного історичного поступу. Входження лексеми в нове для неї лінгвальне оточення — складний адаптивний процес на всіх мовних рівнях. Наслідки цієї адаптації можуть проявлятися по-різному. Або мовець сприймає іншомовне слово вже як питоме, навіть не підозрюючи, що вільно користується запозиченням (*огірок, гарбуз, сарай, гарба, гетьман, козак, банка, картопля, бараболя, кутя, упир* тощо). Або, послуговуючись мовною одиницею, носій мови меншою чи більшою мірою усвідомлює, що слово чужомовне (*агресія, алфавіт, театр, фортепіано, шашлик, віскі, футбол, партія, президент, прем'єр* тощо), проте активно й традиційно вживане в його рідній мові. Або ж він сприймає запозичення як неологізм чи термін обмеженого галузевого вжитку (*диджей, сидиром, піар, авізо, мас-медіа, попкорн, чизбургер, сайт, дисконт, дивіденд,*

дилер, пейджер тощо) і сам вживає його як з огляду на потребу певної ситуації, так і з міркувань «моди» на незвичне слово.

Намагання штучно відокремити поняття від слова при дослідженні мовних явищ зазвичай річ марна, а отже й непродуктивна. В основі слова як номінативної одиниці лежить концепт (лінгвопоняття), що є продуктом іншого продукту свідомості — власне поняття про предмет, річ, реалію. Тріада «реалія — поняття — слово» як явище синтетичне (концептуально-етнософське) має розглядатися єдиним цілим, особливо в дослідженнях антропоцентричного спрямування.

Як категорія динамічна ім'я може рано чи пізно асоціюватися із символом — буттям порівняно статичним. Символізація реалії переноситься на предмети, з нею пов'язані, що, в свою чергу, спричиняє до символізації лінгвальних одиниць, навіть якщо останні привнесені з іншої мовної системи. Скажімо, колись запозичена лексема *барвінок* (від німецького Barwinkel «ведмежий куток», що походить від латинського vinca, pervinca «барвінок») на українському мовному ґрунті витворила ряд зменшено-пестливих варіантів — *барвінонько, барвінчик, барвіночок, барвінчичок*, а ознаки цього предмета *зелений, хрещатий, крячастий* давно є усталеними фольклорними епітетами, широковживаними в народній пісні: «Ой ти, козаче, зелений барвінку, прийди до мене хоть у недільку»; «Ой вінку, мій вінку! Хрещатий барвінку!» Концепт *барвінок* з часом перетворився на константу української етнокультури, оскільки поступово став утіленням народної символіки — життя, безсмертя людської душі, дівочої краси, чистоти, щасливого кохання, чистого шлюбу, коханої людини. Недарма кажуть: «Стелися, барвінку, аби любов з любов'ю зустрілись». Не випадково рослина здавна є невід'ємною частиною символіки різних народних ритуалів і обрядів, зокрема весільного, а слово тим самим набуває сакрального значення. З хрещатого барвінку традиційно плетуть весільні вінки, зокрема, він оздоблює й вінок молодої. Рослина також прикрашає одяг гостей, святковий коровай. У бойків — збирання барвінку на весілля є цілою обрядодією. За народною легендою, п'ять пелюсток цієї квітки — то п'ять засад щасливого подружнього життя: перша — краса, друга — ніжність, третя — незабутність, четверта — злагода, п'ята — вірність. У весільній світилчиній шаблі, як згадувалося вже вище, рослина символізує прихильність, приязнь. Отже, найменння *барвінок* у народному мовленні набуває вторинного, сакрального (ритуально-обрядового) значення, бо разом із реалією виступає одним з акціональних елементів відповідних обрядодій як етнокультурних контекстів.

Окремі запозичення мають лише сакральне значення, розвинене на основі ритуалізації реалій, які ці лексеми позначають. Наприклад, сакральне значення грецизму *кутя* разом з реалією («боби», «зерно», використовувані спрадавна як жертвоприношення) перенесене

на український мовний ґрунт і позначає нині «обрядову кашу з ячмінних або пшеничних зерен, що готується і подається напередодні Різдва Христового і Водохреща». Звідси сакралізовані номінативи народного походження на означення передодня (Надвечір'я) Різдва — *Багата кутя* і передодня (Надвечір'я) Водохреща — *Голодна кутя*. Перша іменується Багатою, бо в цей вечір готувалися зазвичай дванадцять пісних страв (узвар, варені горох та квасоля, смажена на олії капуста, риба, вареники, бараболя, гриби, каша гречана з конопляним молоком, голубці з пшоном, коржі з маком і обов'язково кутя з товченої пшениці). Під Водохреще вечеря була значно біднішою — голодною, тобто піснішою, ніж на кутю Багату (смажена риба, вареники з капустою, гречаники на олії і обов'язково кутя та узвар). Кутя — страва давня, мала ритуальний характер і в дохристиянський період, тобто була жертовною їжею, своєрідним приношенням за померлого (звідси й ритуальна поминальна кутя — *коливо*). Кутю вживають обов'язково з узваром, бо чисту воду у Святвечір (на Багату кутю) пити не годиться, пор. у І. Нечуя-Левицького «Причепа»: «Хто нап'ється на вечерю (кутю) води, той у жнива дуже хотітиме пити». Вечір під Водохреще супроводжувався обрядодіями. Після вечері діти «проганяють кутю», приказуючи: «Тікай, кутя, із покуття, а узвар — іди на базар, паляниці, лишайтеся на полиці, щоб покинути кожух», тим самим намагаючись прогнати зиму, одягнену в кожуха, навіть у сім кожухів (на основі цих слів постала приказка, зафіксована у М. Номиса: «Кутя на покуття, узвар на базар»). Коли «кутю проганяли», батько присмалював дітям чуби, — «щоб вовка не боялися» (можливо, звідси відома приповідка «не бачив ти ще смаленого вовка»). Пізно ввечері виносили з хати «*дідуха*», обрядовий сніп (який стояв на покуті як символ урожаю), спалювали його в садку, ніби розправляючись із зимою. Попіл висипали на город, — «щоб огірки родили». Святвечір (Багат-вечір, Святий вечір, Багатий вечір, Свята вечеря, Багата кутя), за повір'ям, мав бути присвячений спільній вечері всього роду, включаючи й душі всіх померлих родичів (що є відгомоном дохристиянських жертвоприношень), тому їсти треба було мовчки, в урочистих роздумах. Решту багатої вечері діти розносили хрещеним батькам, родичам, сусідам, священику та ін. Обрядову кашу-кутю прийнято, як відомо, заправляти медом, звідки образний фразеологізм — «передати куті меду», тобто «перебрати міру в чому-небудь». Сакралізована лексема-концепт, узагальнюючись, виступає також об'єктом жарту: «Жіночки, діточки, кутя мене з світу зжене».

Якщо в першому випадку за словом (*барвінок*) стоїть не лише реалія (рослина), а образ, символ, що постають уже в контексті тієї чи іншої обрядодії, то в другому — за словом (*кутя*) стоїть не просто побутова реалія (страва), а обрядово-ритуальна реалія як невід'ємна

частина обрядодії, тому остання в різних її проявах створює етнокультурний і мовний простір для реалізації лексико-семантичних перетворень слова.

Не лише численна питома, але й запозичена лексика могла б багато чого розповісти про українську етнокультуру. Згадаймо хоч би відомі паремійні одиниці зі словами *жупан* (запозичене) і *кожух* та *свита* (питомі): «Убрався в жупан і дума, що пан»; «Хоч і надів жупан, все ж не цурайся свитки»; «Кожух та свита, то й душа сита»; «От такі наші вжитки: ні кожуха, ні свитки». У цих прислівних одиницях виразно постають передусім соціальні характеристики, пов'язані з етнокультурними концептами, поіменованими названими лексемами (жупан — панський одяг, кожух і свита — селянський). Не менш показовим, на наш погляд, може бути зіставлення двох лексем (по суті, двох форм генетично того самого слова, за походженням германізму) — *комин* і *камін*, доля яких в українському культурно-мовному просторі чимось нагадує долю наведеної вище соціально значущої лексичної пари *кожух/жупан*. Якщо комин, як і кожух, гріє зазвичай селянина, то і камін, і жупан є вже атрибутами панського життя. До того ж комин, різновидом якого є *кагла* (також германізм), українці здавна пов'язують з нечистою силою, бо він, вірили здавна, був звичним місцем її пробування або ж отвором, через який вона могла залетіти в хату, тому й кажуть: «Кайся та в каглу не пхайся». Також жартують: «Послала жінка чоловіка каглу затикати, та й каглянка вбила». Саме з каглою генетично споріднений інший германізм *кахель*, яким оздоблювали здавна радше панські каміни, ніж мужицькі комини, що, як і печі взагалі, в українському сільському побуті прийнято білити, а на свята розмальовувати, розцяцьковувати півнями. А на Поліссі, на Семенів день, традиційно справляють обрядодію «*женіння комина*», пов'язану з ритуальним запаленням посвіту від домашнього вогнища, прийманням гостей, скуштуванням обрядових страв, побажанням господарям добрих статків. У різних проявах як комин, так і камін уособлюють родинне вогнище, тепло, домашній затишок, але як концепти вони стали, зрештою, константами різних соціальних культур того самого етносу.

Символізація імені на українському мовному ґрунті особливо виразно постає на прикладі засвоєних християнською церквою власних найменувань людей. Скажімо, давньоєврейське Gabri'el («моя міць», «Бог»), переосмислене згодом на християнському тлі як «сила Божа» чи «людина Божа», ввійшло в церковний іменник як ім'я *Гавриїл*. У ряді релігій це ймення носить один із старших ангелів (у християнстві — архангел), у призначення якого входить розкривати смисл пророчих видінь і хід подій, особливо щодо приходу Месії. Як сакралізоване найменя, воно є компонентом назв календарного церковного свята — *день Гавриїла*, або *Собор Архангела Гавриїла*, що припадає

на 25 березня / 8 квітня, другий день після Благовіщення. Найвищий ангел чи архангел, на честь якого названо це свято, завжди з'являється серед людей, щоб повідомити їм радісну звістку про народження Ісуса Христа — Спасителя світу. За Біблією, саме архангел Гавриїл приніс Діві Марії у Назареті «благу вість» про народження в неї Бога-Сина. Тому в народі архангела називають ще Благовісником, а зазначене календарне свято — *днем Благовісника*. За народним повір'ям, святкувати «Благовісника» треба обов'язково, — «щоб Гаврило хати не спалив», бо вважалося, що архангел Гавриїл — володар блискавки, як Ілля — грому. У народі ще кажуть: «Благовісник старший від Великодня», у чому можна вбачати персоніфікованість власне самого образу Благовісника, за яким, можливо, криється якесь стародавнє язичницьке божество. Не випадково в західноукраїнських народних легендах Благовісника наділено силою володаря сонця як найголовнішого з небесних світил. Саме ж ім'я *Гавриїл* як у сакральному, так і в загальномовному значеннях українізувалося як християнське чоловіче найменя з численними зменшено-пестливими загальнонародними варіантами — *Гаврилко, Гаврилик, Гаврилонько, Гаврилечко, Гаврилочко, Гаврильцьо, Гавриш, Гаврик*, пор. у народній пісні: «Туди йшов да Гаврилечко, за ним ішла да Мотронечка». В українській етносвідомості найменя символізує вайлувату, неповоротку, невправну, простакувату, не зовсім розумну людину, тому кажуть: «На тобі, Гавриле, що мені не миле!»; «Такий Гаврило, як у баби Насті мотовило»; «Вже по пиці знати, що Гаврилом звати»; «Бери, Гаврило, щоб другі не з'їли»; «Дістав Гаврило, аж йому не мило»; «У Гаврила пили та його й побили». Ім'я виступає об'єктом насміху: «Гаврило з Богом говорило»; кпинів, жарту: «Вибрав дівчину Гаврило, червона, як ружа, оженився, придивився, а вона нездужа!»; також внутрішнього римування у висловах різного змісту: «Вже й дід Гаврило забув про кадило»; «Гаврило, дістанеш у рило!».

Ім'я у процесі засвоєння набирає різних характерних ознак, як, скажімо, українізоване християнське жіноче ім'я *Ганна* (від давньоєврейського Chānna — з chānan «він був милостивий, виявляв ласку»). Як відомо, Ганна (Анна) — мати Пресвятої Діви Марії, день якої, за церковним календарем, припадає на 9/22 грудня і називається ще *Зачаття Святої Ганни (Анни)*. Його в народному побуті іменують *Ганна Зимня*, бо остаточно встановлюється зима, а сам день у році найкоротший — день зимового сонцевороту. Набираючи українізованих рис уже в своїй первісній сакральній функції (як компонент церковних номінацій), найменя зазнає значних перетворень, стаючи соціально значущим іменем людини (спочатку з благовоління церкви). Численні пестливі найменування (*Ганнонька, Ганночка, Ганка, Ганя, Ганька, Ганнуся. Ганнусенька, Ганнусечка, Ганнуська, Ганнуля, Ганнулька, Гануська, Гандзя, Ганця, Анниця, Анничка* та

ін.) свідчать про поширеність і ступінь засвоєності імені на українських теренах, пор. ще у народній пісні: «Гаразд, Ганнуню, гаразд, Буде віночок зараз З зеленого барвіночку На твою головочку».

У народі зазначене найменння наділяється як позитивними, так і негативними ознаками. Воно може символізувати невправність, тому кажуть: «Видко, що Ганна млинці пекла, бо й ворота в тісті»; безнадію (звідси — «казала Ганна, що надія марна»); ледачкуватість (звідси — «пішла Гандзя в поле жати та й забула серпа взяти»). Ім'я виступає також об'єктом кепкування («Наша Гандзя письмо розуміє, а читати не вміє»; «Рада б Ганна за пана, та пан не бере»); жарту («Коли б мені зранку горілочки склянку, тютюну на люльку, дівчину Ганнульку»). Зазначене найменння символізує також жіночу красу, — «враженна Ганна то в'яне, то гарна».

Запозичені імена людей у національному фонетичному оформленні набирають зазвичай і національних рис (*Микола, Микита, Олексій, Кирило, Гаврило, Олександр, Параска, Кіндрат, Килина, Опанас* та ін.). Особливо виразно це постає у численних зменшено-пестливих відіменних формах, приклади яких наводилися вище.

Як бачимо, антропоніми, запозичені з інших мов, проходять два послідовних етапи семіозису. Хронологічно первинним є надбання мовним знаком номінативного значення у мові-джерелі, де воно спочатку не має антропонімічних характеристик, позначаючи лише ту чи іншу реалію об'єктивного світу (первинний семіозис). У мову-реципієнт ім'я приходить як антропонім, зазнаючи повторного (і незалежного від мови-джерела, самостійного) процесу комунікативно-прагматичних трансформацій на новому мовному ґрунті (вторинний семіозис). До цього зауважимо, що будь-який мовний знак у процесі семантичної інтерпретації використовується мовцем з метою не лише репрезентації, а й оцінки як об'єктивного, так і суб'єктивного світу, тому продукт знакоутворення (і антропонім у тому числі) характеризується поліфункціональністю. Велику роль при цьому відіграють антропо- та етноцентричний фактори.

Оскільки мова є способом організації інформації про світ, то слово не лише репрезентує і називає реалію, а й виконує складну функцію вмістища знань про неї, що виливається в досвід, який зберігає і передає етносвідомість від покоління до покоління протягом історичного розвитку етносу. «Спільний ритм» останнього (Л. Гумільов) перетворює (часом докорінно) не лише речі, але й слова (в тому числі й запозичені), що є їхніми знаками. Слова живуть власним автономним життям, змінюючи свій зміст і форму, і вступають у ті чи ті відношення з іншими мовними одиницями, витворюючи нові словоформи, усталені словосполучення і вирази. Тривале функціонування запозичених одиниць у мові сприяє нарощуванню в їхніх значеннях етнокультурних нашарувань, що дає підстави вважати їх константами

культури (Ю. Степанов) або культурними концептами (А. Вежбицька), оскільки вони так чи інакше стають лінгвософськими концептами історико- та етнокультурної свідомості.

УКРАЇНСЬКІ ОБРЯДОВІ МОВНІ ФОРМУЛИ НА ЕТНОКУЛЬТУРНОМУ ТЛІ

Народні звичаї, перекази, традиції — явища, що підтримують історико-культурну спадкоємність, зміцнюють людську етноспільноту. Звичаї, породжувані стародавніми віруваннями й тривалий час повторювані, перетворюються на релігійні обряди[1]. У свою чергу, ритуальні обрядодії серед інших своїх кодів передбачають вербальний, що виливається в народне дискурсивне мовлення. Воно є підґрунтям текстів-дискурсів, що характеризуються цілеспрямованим використанням мови для вираження особливої ментальності[2], яка часто позначається релігійною (у широкому розумінні цього слова) ідеологією. Спрацьовує так звана магія слова, тобто беззастережна віра в його силу, а також покликання на усталену традицію висловлювання, що підтримується і регулюється зазвичай формулами «як кажуть», «не нами сказано», «як народ каже», «як той казав», «вдома як схочеш, а між людьми як скажуть», «нехай так буде, як кажуть люди», «треба знати, що де сказати». Тим самим з народного спонтанного мовлення, коли мовці у своїй мові почуваються розкуто, як у себе вдома, говорять так, як мовиться, як Бог дає, як вони чують від своїх батьків, не боячись, що їх не так зрозуміють або й не зрозуміють зовсім, — з цього мовного потоку вичленовується обрядовий дискурс із суворими правилами й настановами від предків, — «так казали (веліли, заповідали) наші діди й прадіди». Ритуальні вербально-кодові тексти породжують або актуалізують сакралізовані смисли багатьох найменувань тих чи інших реалій, характерних для певних обрядодій. Надіндивідуальні (традиційні) вживання витворюють у тканині мови концепти культури (з одного боку, змісти понять, з другого, — смисли слів чи виразів) як продукти історико-культурної етносвідомості. Етнокультурні смисли слів переростають у лінгвософію їхнього змісту.

Особливе використання мовних одиниць (бо «не до ладу сказати, краще мовчати») спричинює активізацію деяких рис мови, передусім окреслює коло лексичних і фразеологічних засобів, сакралізованих за своєю семантикою. Скажімо, народні заздоровні фразеологізовані формули спонукального характеру, породжені ритуальними традиці-

[1] *Іларіон, митрополит.* Дохристиянські вірування... — С. 204.

[2] *Степанов Ю.С.* Константы. — С. 723.

ями застілля, передбачають у своєму складі усталені порівняльні звороти на зразок: *здоровий, як вода (риба); бистрий, як вода; гожий, як рожа (вода); багатий, як земля [святая, сира]; веселий, як весна; робочий, як бджола; великий, як верба.* Ці порівняння виникли на ґрунті антропометричних паралелей, взагалі властивих фольклорному дискурсу, пор. хоч би типові зачини в народних піснях: «Зашуміла ліщинонька, заплакала дівчинонька»; «За тучами, за хмарами сонечко не сходить, за лихими ворогами мій милий не ходить»; «На городі верба рясна, гарна дівка ще й прекрасна». Взагалі будь-яка паралель виступає основою для порівняння предметів, явищ, дій. Порівняння ж як мовний засіб — породження анімістичного світогляду, або, за О. Потебнею, міфічного періоду свідомості людини[1], про що вже йшлося вище. Людина пізнавала світ, зіставляючи себе з довкіллям — прямо або через посередництво якихось ознак. Серед мовних продуктів цього пізнання наукове мислення простежує стійкі концептуальні ланцюги мовних одиниць, у нашому випадку — це **людина** < [*здоров'я, швидкість, краса*] > **вода; людина** < [*здоров'я*] > **риба; людина** < [краса] > **рожа** > **вода; людина** < [*розмір, сила, вік*] > **верба; людина** < [*веселий*] > **весна; людина** < [*працьовитість*] > **бджола; людина** < [*багатство*] > **земля**. Спробуймо проникнути в сутність кожного з наведених вище порівнянь, виходячи з означених концептів. Всі порівняння спрямовані на об'єкти природи, символіка якої, за М. Костомаровим, є продовженням природної релігії: «Творець відкривається в творінні; серце людини любить у явищах світу фізичного всюдисущий дух»[2].

Концепт **людина** < [*здоров'я, швидкість, краса*] > **вода** <[*здоров'я*] > **риба**< [*краса*]> **рожа**. У народній творчості вода виступає одним із ключових концептів, оскільки з нею тісно пов'язане життя людини від народження до смерті. Вважалося, що вода була від початку світу (у колядці — «що ж нам було з світа початку? Не було нічого — одна водонька», у заклятті — «водичко, найстарша царичко», у віруванні в те, що посеред землі, десь в Єрусалимі, знаходиться її «пуп (центр)», звідки випливають усі річки та моря і повертаються туди). Воду здавна шанують як святу, поклоняються їй, вважають за великий гріх плювати в неї. Поклоняючись річкам, озерам тощо, приносили жертви (у візантійського письменника VI ст. Прокопія читаємо про наших предків: «Шанують вони річку, німф і деякі інші божества, жертвують їм усім і з цих жертв ворожать собі»[3]). Ще й сьогодні під Введення беруть воду, де сходяться три річки, і проливають її через полум'я в миску. Освячена у такий спосіб вода особливо цілюща на хвороби та вроки. З дохристиянських часів вважають, що вода має очищувальну силу, нею обливалися на престольні свята (звідси, зокрема, другий день Великодня — *«Обливаний»* понеділок). З ритуальною метою купаються на свято Івана Купала. Купаються у крижаній воді також на Водохреща (Йордань). Набрана в річці йорданська (богоявленська) вода особливо корисна для здоров'я, бо зцілює найтяжчу недугу. Від води, річкової, озерної, морської, невіддільна риба («Велика риба в великій воді сидить»). У чистій, глибокій (тобто здоровій) воді риба добре плодиться, тобто вона там себе здорово почуває (звідси про людину — «почуває себе, як риба у воді»). Тісний зв'язок риби й води асоціюється з духовним єднанням близьких (передусім закоханих) людей («Ми з тобою, як риба з водою»).

Цілющі властивості води, особливо джерельної, породили вислів *жива вода*. За повір'ям, хто нап'ється правдивої живої води з трьох або семи криниць (джерел), той набуває великої сили, а недужий зцілюється. Не випадково кажуть: «Хто хоче чистої води, той іде до джерела пити». Глибинний смисл цього виразу в тому, що чиста й здорова вода там, де її початок[1] (як вказівка на першопочаток життя води і водночас на одвічний світовий водообіг, її вічне життя). Таку воду не лише пили, але й купалися в ній, окроплювалися нею. Згадаймо ще казкові образи *живої (живущої, живильної)* і *мертвої води, цілющої (зцілющої)* і *безсилої води*, здатної додавати сил або забирати їх. Завдяки живильній воді герої казок, коли нею окропляються, набувають нелюдської сили. Така вода може оживити навіть мерця, але добути її дуже важко, бо цілющу воду охороняє лютий змій.

Роса (краплини води) також «на здоров'я». Вона завжди цілюща, особливо на «весняного» Юрія. У церковній традиції пов'язується з Божою благодаттю (у народі кажуть: «Діти — то Божа роса», а також бажають: «Дай, Боже, з роси й з води»). Животворні краплі стали не лише символом плодючості, а й краси. О. Воропай зазначає, зокрема, що в день Святого Юрія селяни до схід сонця збирали росу, хворі промивали нею очі, старші люди мочили голову, — «щоб курчата плодилися», а дівчата вмивалися росою, — «на красу»[2].

Вода, особливо тиха, річкова, кринична чи озерна, дзеркально відбиває людський образ, передусім молодої красивої дівчини. У це «дзеркало» задивлялися на себе русалки, розчісуючи своє довге зеленаве волосся, перед водною гладінню Дунаю бідна дівчина-покрит-

[1] *Потебня А.А.* Эстетика... – М., 1976. – С. 434 – 453.

[2] *Костомаров М.І.* Зазнач. праця. – С. 60.

[3] *Січинський В.* Чужинці про Україну. – Львів, 1991. – С. 8.

[1] Приповідки / Зібрав, підготував до друку та опублікував Володимир С. Плав'юк. – Едмонтон – Канада, 1997. – С. 52.

[2] *Воропай О.* Звичаї нашого народу: в 2-х книгах. – Мюнхен, 1958. – Кн. І. – С. 250 – 251.

ка, розчісуючи-розплітаючи косу, прощається зі своєю дівочою красою і життям (пісня «Тихо, тихо Дунай воду несе...»). Це ж природне «люстро» мають на увазі, коли кажуть: «Глянь у воду на свою уроду (вроду)», закликаючи тим самим подивитися критично на себе перш ніж судити інших.

З водою, за повір'ям, пов'язані як добрі, так і злі сили. Ще в дохристиянських віруваннях богинею води вважали Мокошу (Мокош, Макош), одне з головних божеств Володимирового пантеону. Її називали ще Царицею Води (Водяницею). Втіленням підступної водяної стихії були злі сили — водяники (водяні, водани). Як розповідає О. Воропай, на Покутті у Великий (Страсний, Чистий) четвер дівчата заворожують собі (перед врагом, нечистим) красу. Діждавшись на берегах річок і озер сходу сонця, вони роздягаються, розпускають коси і стрибають у воду, примовляючи: «Водане, на тобі русу косу, дай мені дівочу красу!»[1] (відгомін давніх приношень богам і заклинань перед ними).

Символіка вічного плину води вилилася в народні філософські фразеологізовані формули на зразок: «Вчорашньої води не доженеш»; «За водою підеш та й не вернешся»; «Прийшло з води, пішло з водою». Руйнівна сила тихої води уподібнюється людській підступності, потаємним лихим намірам людини. Натомість бистра вода вмить перебігає, як і гнів відвертої, відкритої людини («Бистра вода надійде та й перейде, а тиха мулить та й мулить»; «Тиха вода береги мулить, а бистра пробігає»; «Тиха вода людей топить, а бурна лякає»; «Тиха вода береги ломить, а бистра тамує»).

Із символікою водної бистрини переплітається згадуваний вище концептуальний фольклорний образ риби як водоплавної істоти, коли кажуть: «І риба не поплине проти бистрої води».

Символіка концептуальних пар «вода — здоров'я», «вода — краса», «вода — бистрінь» (отже, зрештою, тріади «вода — життя — рух» чи, навпаки, «вода — рух — життя») тісно пов'язана з образом кохання (особистої долі). Спрадавна в купальську ніч дівчата пускають на річкове плесо вінки із запаленими свічками (звичайно на тиху воду). І пливуть за течією десятки таких вінків із золотими вогниками, віщуючи дівочу долю (чий вінок пливе добре і свічка на ньому горить, та дівка піде заміж, а чий крутиться на місці — тій ще дівувати)[2].

У народній поезії рожа (особливо червона) виступає символом краси: «І між жаливою рожа росте гожа»; «Рожа і в терню (межи кропивою) гожа». В одній із пісень парубок, запевняючи дівчину, що на неї «дивитися гоже», звертається захоплено: «Ой, ти, дівчино, чер-

[1] Воропай О. Зазнач. праця. — Кн. І. — С. 250–251.

[2] Там само. — Кн. ІІ. — С. 200–201.

вона роже!». Рожею в народі називали також троянду («Буває, що й на полі рожа виростає»), а назва *повна рожа* є одним із імен троянди («Я, мати, так хороша, як повная рожа»). Квітку дуже часто використовували в обрядодіях, зокрема весільних, — як символ радості, веселощів, щастя: «Ломіте роженьку, стеліте дороженьку нашому молодому до Божого дому, щоб м'ягче ступати на двір танцювати)». М. Костомаров вважає, що рожевій цвіт символізує також здоров'я[1]. Якщо молода жінка пішла заміж у чужу сторону і їй там зле, вона пускає по воді рожевий букет як звістку рідним. Бляклі квіти, призначені для матері, виступають ознакою доччиної недуги: «Як приплила з рожі квітка та й стала крутиться; вийшла мати воду брати та й стала журиться: «Ой і де ж ти, моя доню, недужа лежала, що вже твоя з рожі квітка на воді зів'яла». Слід зазначити, що рожа (мабуть, як міфологічна істота) у народній творчості пов'язується з міфологічним Дунаєм, уособленням річки, потоку, води взагалі. Мати боїться пускати дочку (Рожу) в хоровод (який зазвичай відбувається біля річки, ставка, озера), щоб її не знадив Дунай: «Мати Рожу чесала, А, чешучи, навчала: «Донько моя, Роженько! Не становись край Дунаю! Дунай зведе з ума». До речі, чесання коси (довгого волосся) як символу дівочої цноти і краси у народних піснях часто також пов'язується з рожею і Дунаєм, напр.: «Під рожею дівочка русу косу чесала» або «Тихо, тихо Дунай воде несе, а ще тихше дівка косу чеше». Як бачимо, взаємозв'язок концептуальних пар «вода — краса» і «рожа — краса» в народній творчості виразно помітний. Краса та її ознаки (зокрема дівоча коса) при цьому передвіщають як щасливу, так і нещасливу долю, навіть наглу смерть (як у згадуваній уже пісні «Тихо, тихо Дунай воду несе...»).

Концепт **людина** < [*розмір, сила, вік*] > **верба**. Коли йдеться про розміри людини (зріст, масивність), особливо якщо її порівнюють з вербою, то мають на увазі й силу рослини, а можливо, передусім її силу (життєздатність). Верба бере силу з води, адже не випадково кажуть: «Де верба, там і вода»; «Там криниця, де вербиця». З одного боку, рослина вказує людині на наявність близьких підземних джерел, отже, можна було копати в цьому місці криницю, з другого, — верби саджають поблизу води («Де вода, там і верба, а де верба, там і вода»). Благотворна дія води на вербу сприяє її росту, розлогості — величині вшир і ввись, внутрішній силі, живучості («Верба — як трава лугова: ти її покоси, а вона знов буде рости»). Схожість дівочої долі й властивостей рослини виражає приповідка: «Верба й дівчина приймуться де-небудь». Ще виразніше уподібнюється дівчина вербі при прямому порівнянні, коли, жартуючи, кажуть: «Дівка,

[1] *Костомаров М.І.* Зазнач. праця. — С. 61–62.

як верба: де посадиш, там і прийметься» або «Дівка, як верба: її не поливай, а вона росте».

Як відомо, в українській етнокультурі верба займає значне місце. Це не лише окраса українського села. Вона найперший свідок людських занять і стосунків. Коло верб біля води білили полотно, спочивали (скажімо, козаки, чумаки чи пастухи), під вербами спрадавна «круглий танець іде», дівчата співають веснянок (рослина — весняне дерево, одне з перших викидає бруньки і починає зеленіти). Дерево — місце молодіжних зібрань (колодок, вулиці) і побачень (у Т. Шевченка: «Не стояла б до півночі з милим під вербою»), — зокрема й першого (отже, уже дорослого) побачення (воно традиційно відбувається на вербовій кладці). Верба знає багато таємниць («Під вербою брови загубила та тепер і вие») і може виступати не лише оберегом (освячені гілки верби вивішували в хаті з метою відганяти нечисту силу), а й порадницею: «Та стоїть верба сама-одна, та вона к собі гостя має, гостя має — кошового; приїхав кошовий для поради».

Краса, сила і велич верби, закріплені в етносвідомості українця, сприяли й подальшому переосмисленню рослини як національного символу. На користь того, що порівняння «великий, як верба» стосувалося спочатку дітей, яким бажали здоров'я і щасливого повноліття (пор. «великий рости!» або «рости великий!»), свідчить обрядове биття їх освяченими вербовими гілками у Вербну суботу чи неділю з приказуванням: «Верба б'є, не я б'ю». Повний словесний код цієї обрядодії подає Ю. Яновський у романі «Вершники»: «У Вербну неділю прадід приходив рано з заутрені й свяченою вербою зганяв Данилка з печі: «Верба хльос, бий до сльоз! Верба б'є, не я б'ю. За тиждень Великдень: будь великий, як верба, а здоровий, як вода, а багатий, як земля!» Отже, «великий, як верба» — не лише сильний, дужий чи здоровий статтю, але й дорослий.

Концепт **людина** < [*веселий*] > **весна**. Це порівняння спрямоване передусім на дівчину, оскільки народ (передусім у казках) створив чудовий образ цієї пори року у вигляді гарної молодої дівчини з вінком квітів на голові (ці мотиви використала Леся Українка в «Лісовій пісні»). Дівчина-весна — бажана і довгождана гостя, її закликають піснями-веснянками («Ой весна, весна, днем красна, що ти нам, весно, принесла?»), її радо зустрічають діти. Весняна пора асоціюється з радістю, веселощами, добрими надіями. Серед дарів весни, на які сподіваються, її закликаючи, «малим дітям побіганнячко», а «красним дівонькам на співаннячко». Закликання весни, яка приносить життя, поєдналося з вигнанням зими — уособлення смерті. Сподівання, пов'язані з весною, через асоціації з веселощами, співом (хороводами), танцями («*кривим*», «*круглим*»), виражає народна приповідка: «Як розвернеться на весну лист, то підемо всі у свист», бо «раз весна красна». Діти радісно носять у руках зроблену з дерева ластівку, ходять з нею з хати до хати і прославляють прийдешню весну. Її напередодні «весняного» Юрія уособлює найгарніша з дівчат, «*Ляля*» або «*Леля*», одягнена у вишиту сорочку, з накладеним на голову вінком із живих весняних квітів і зелені, оперезана «зеленим» поясом з трави (рясту) і квітів. Вона роздає дівчатам дари-вінки, що вістять весілля (отже побажання бути веселою, як «весна», — це й зичення кохання, щасливої долі, родинного щастя). Здавна вірять, що все передаване магічними весняними обрядодіями конче збудеться. Тому й бажають: «Дай, Боже, веснувати, лиш не переднівкувати» (тобто «весело й щасливо жити, а не переживати аби день до вечора»).

До речі, ознака *веселий* в етносвідомості українця часто ідентична ознаці *здоровий*. О. Воропай подає пораду-замовляння із «Сказання про бджіл», датоване 1720 роком і переказане І. Руденком у листі до Б. Грінченка: «На Святий вечір Різдвяний потрібно дістати рибу-щуку, відрізати їй голову, або іншу рибу, аби була з ікрою, тільки щоб була жива. Вибери з неї ікру і сховай, висушивши. І як будеш бджіл готувати, розітри ту шкіру, змішай з медом, чебрецем і борсуковим салом і трохи потруси льодовою сіллю, і, те даючи, треба мовити: «Як риба та по воді гуляє або в морі, або в річках, плідна й родюча, і весела Божим повелінням і святого Зосима, амінь, так би мої бджоли веселі були без шкоди і пошкодження, за молитвами святого Зосима»[1]. Ознакові сполуки *весела риба*, *весела бджола*, як і згадана вище *весела весна* (до речі, і *бистра вода*, яку любить риба) уособлюють передусім життя-здоров'я як ознаку плодючості, життєздатності, вічного руху, пор. ще з цитованого джерела: «Як тая риба в морі гуляє-буяє родюча, плодюча і весела, так би мої бджоли гуляли і буяли веселі, плідні й родючі»[2].

Концепт **людина** < [*працьовитість*] > **бджола.** Продовжуючи тему «веселої бджоли», знову звернімося до О. Воропая, де вже йдеться про закликання до бджіл добре робити свою роботу — збирати мед. Випускаючи рій на волю, пасічник каже: «А вас, бджоли, випускаю на всілякий цвіт, од Бога даний: ідіть Божим повеліннням на чотири сторони світу цього, аби ви гуляли з радістю і молитвами святого Зосима... Нуте, бджоли, роботу зачинайте, бо вже час вам прийшов зачинати діло Богу на офіру і мені на пожиток». На Благовіщення мажуть вулик оливою, приказуючи: «Господи Боже, коли благовістив архангел Діві зачаття, ...так благослови і моїм бджолам зачати діло робити на часті рої, на густі меди, від вологи земної, і від роси небесної, і від всіх зел квітучих»[3]. Побажання Божій комасі доброї роботи, як бачимо, передбачає, що плодючість бджіл забезпе-

[1] *Воропай О.* Зазнач. праця. — Кн. І. — С. 250—251.
[2] Там само. — С. 252.
[3] Там само. — С. 253—254.

чує буяння весни і вода (у вигляді вологи і роси небесної), отже, асоціативні порівняння «вода — здоров'я«, «весна — веселощі» значущі не лише для людини, але й для всього живого на землі й для самої землі також.

Особливо живодайною є весняна вода («Весна багата водою»), яка пробуджує до життя і праці медоносну комаху. Здавна бджолу вважають «Божою пташкою» (про це згадує М. Номис) або «Божою мушкою», тому давити її великий гріх. Сама комаха освячує і свій мед. Не випадково він обов'язковий у святочних обрядах як компонент Різдвяної куті, а також у ритуалі похорону чи поминок, коли мед додають у коливо. Святим зачаттям вважалося в народі саме бджолярство, пасіка — святим місцем, а пасічник — побожною людиною. Тим самим копітке заняття самої бджоли — Боже, святе, комаха виступає символом роботящості, працьовитості, а порівняння її з людиною традиційне, напр.: «Він товкся у саду з ранку й до ночі, як та молода бджола» (О. Гончар). Більше того, постійну асоціацію меду з бджолою народ переносить на добру людину, яка не мислить свого життя без праці («Добрий чоловік без роботи, що й бджола без меду»). Можливо, тому «добру людину бджола не кусає».

Концепт **людина** < [*багатство*] > **земля**. З давніх-давен (ще за язичницьких часів) земля шанувалася та обожнювалася як мати, що родить людям усе потрібне для життя (кажуть: «Доглядай землю плідну, як матір рідну» або «Земля-мати всіх нагодує»). За Біблією, «на початку Бог створив небо та землю». Відділивши твердь від води, «і назвав Бог суходіл «Земля», а місце зібрання води назвав «Море»». Від традиційного (дохристиянського і християнського) поклоніння землі в мові закріпилися усталені епітети: *Божа, праведна, свята, рідна, священна, щедра, багата* («Земля найбагатша, вода найсильніша»; «Земля багата — народ багатий»).

На Духів день земля іменинниця, а від Введення до Благовіщення (у період весняного пробудження) — свято землі. В ці дні Бог її благословляє. Вона будиться від зимового сну, і пробуджується все, що в ній живе. Після Благовіщення можна порядкувати на землі, недарма кажуть: «Держімося землі, бо земля держить нас»; «Держись землі, то не впадеш». Хліборобський корінь наших предків, рід землеробів заповідає нащадкам: «Не випускай землі з рук, бо діти проклянуть».

Багатство землі, що здобувається чесною працею, забезпечує достаток для людини. Персоніфікуючи землю, людина називає її годувальницею, спілкується з нею як із живою істотою. Б. Грінченко у повісті «Під тихими вербами» описує землю за народними звичаями: «Земля жива, — вона все чує і знає... Як люди гарні для неї, вона радіє й пособляє їм, а як ні, то плаче й гнівається. Гнівається того, що її не шанують. Вона — наша мати, вона — свята! Її цілувати

треба, кланяючись... Колись, було, молодиця, як несе обід орачам, то вбереться, як на Великдень: візьме плахту гарну, розпустить намітку довгу, бо так треба до землі йти. От вона й родила і на вгороді, і на полі». Добробут хлібороба багато в чому залежить від вчасної й успішної весняної оранки і сівби. До цього готувалися заздалегідь. Маємо залишки стародавніх звичаїв накликання успіху при оранні та сівбі в різдвяному циклі. Серед щедрівників з «козою» на «Маланки» є й «орач», який носить із собою чепіги від плуга і в супроводі хору співає відповідну пісню. На Новий рік інші дійові особи — «посівальники» — обсипають святі образи зерном з примовкою: «Щоб родило краще, як торік!»

До речі, побажальні формули із спонукальною часткою «щоб» (часто жартівливі) взагалі характерні для народного обрядового дискурсу (зокрема й з нагоди застілля), напр.: «Щоб ви міряли гроші мискою, а діти колискою!» (побажання молодим у весільному обряді); «Щоб заснуло лихо, а між нами та було тихо!»; «Щоб нам добре жилося-булося, щоб у нашім житті колосся вилося!» (з тостувальних промов); «Щоб робилось, аби не псувалось!» (побажання з приводу придбання чого-небудь); «Щоб на той год діждати сону (зілля, ряст) топтати!» (старовинна обрядова формула-примовка, коли топчуть першу весняну зелень, сподіваючись на ще один рік життя, пор. *топтати ряст* і *топтати землю* у знач. «жити»).

«Посівальні» накличні формули мають численні варіанти (також і жартівливі). Наведемо деякі з них: «Сійся, родися, пшениця та всяка пашниця!»; «Сійся, родися, жито-пшениця, всіляка пашниця, на щастя, на здоров'я, на той новий рік, щоб було ліпше, як торік!»; «Роди, Боже, жито, пшеницю, а в запічку дітей копицю!»; «Родися, жито, пшениця, вся яреница і капуста в горшку!»; «Родися, кукіль-кукільниця, а на припічку дітей копиця!» Як бачимо, можна говорити не лише однаково про різне, але й по-різному про те саме, тобто інтерпретувати спільний людський досвід тими чи іншими мовними одиницями.

У нашому випадку усталені народні порівняння (і їхній словесний продукт — компаративні звороти), про які йшлося вище, можуть функціонувати у двох іпостасях: як автономна стилістична фігура, передусім у художньому мовленні, і як конструктивний елемент усталених народних мовних одиниць ментального характеру. Формули, що постали на основі схарактеризованих нами порівнянь, відзначаються ментальною ізоглосією, пор.: «Бувай здорова, як риба, гожа, як вода, весела, як весна, робоча, як бджола, багата, як земля [святая, сира]!»; «Будь здорова, як вода, а багата, як земля!»; «Будь великий, як верба, а здоровий, як вода, а багатий, як земля!»; «Щоб здорові були, як вода!»; «Щоб ви були такі веселі, як весна!»; «Щоб ви були веселі, як весна, багаті, як земля, бистрі, як вода, а гожі, як

рожі!»; «Щоб ти був багатий, як земля»; «Щоб ти був здоровий, як вода». Прагматичні настанови цих побажальних формул можуть реалізуватися по-різному — або як добре побажання кому-небудь при зустрічі чи прощанні («до слова сказати»), або як ритуальна формула, вживана у весняних обрядодіях на Вербному тижні, або як заздоровна формула вербальних кодів українського застілля. Так чи інакше, всі ці мовні одиниці об'єднує один смисл, утілений у концепті «заздоровність». Тому сприймаємо їх як набір перифраз із постійною актантною структурою предиката при змінній кількості актантних місць, що є свідченням колективного етнокультурного досвіду. Концептуальний смисл цього досвіду закладено в мовних одиницях, становлення яких відбувалося протягом тривалого часу. Численні їхні варіанти вказують на збіг думок чи їхню подібність у різних авторів та різних регіонах. Слід звернути увагу на стандартизацію граматичної форми цих одиниць, що забезпечується, в свою чергу, певним набором наказових форм дієслова *бути — бувай, будь, щоб був, щоб були* (пор. ще формули *будьмо (будьте) [живі-] здорові!* або просто *будьмо!*). У результаті маємо буттєві спонукальні синтаксичні речення фразеологізованого типу як продукти колективної творчості на означення стійких концептів етнокультури. Константи культури через мовне їхнє вираження своєю «тонкою тканиною»[1] оповивають етносвідомість мовців і постають для них знаковими одиницями.

Культурно-ритуальні концепти відзначаються сакралізацією смислу, що сприяє формуванню значення фразеологізованої мовної формули. Взагалі *культурний концепт* — це, з одного боку, тісне переплетіння сакралізованих буттєвих речей, використовуваних у ритуалах, обрядах, звичаях, отже наділених у людській уяві певними культурними прикметами, з другого, — відбиття їх у слові, виразі, які набувають сакралізованого (ритуального) значення. Віра в магію речі переливається зрештою у віру в магію слова.

Повернімося до предмета і слова *верба*. Рослина спрадавна широко використовується в народній медицині. Відуни варили вербу разом з цілющими травами і напували відваром хвору людину чи тварину («поможе»). Відваром верби мочать голову, щоб не боліла, лікуються від пропасниці та ревматизму, збивають гарячку. Товчене вербове листя кладуть до рани, а спиртову настоянку на ньому п'ють проти шлункових захворювань[2]. До речі, лікувальні властивості різних видів верби підтвердила й наукова медицина[3]. Особливо цілющою в народі вважають свячену вербу, звичай освячення якої дуже давній (про нього згадує вже «Ізборник» 1073 р.).

[1] *Степанов Ю.С.* Константы... — С. 34.

[2] *Воропай О.* Зазнач. праця. — Кн. 1. — С. 357–358.

[3] Лікарські рослини. Енциклопедичний довідник / За ред. А.М. Гродзинського. — К., 1992. — С. 79–81.

За Біблією, коли Спаситель їхав на віслюкові, то люди встеляли йому дорогу пальмовим гіллям. З цього й пішов звичай святити гілля дерев перед Великоднем. У наших краях пальма не росте, тому вибір упав на вербу, шановану нашими предками в ритуальних весняних обрядодіях ще дохристиянського періоду. Навіть попри те, що сприйняття верби у біблійній традиції явно негативне. Коли треба було робити хрест і цвяхи для розп'яття, сосна виявилася для цього непридатною. І Бог благословив її, тому соснове дерево вічнозелене й завжди радісно шумить. Цвяхи для хреста розп'яття зробили з козячої верби, через що вона проклята Богом, — «за це її черви точать». Цей різновид рослини від червоточення часто засихає, і таку суху вербу нібито сподобала нечиста сила, звідки фразеологізми — «закохався, як чорт у суху вербу», «причепився, як чорт до сухої верби».

Предмет (свячена верба, як правило, вербове гілля) стає ритуальним, що сприяє створенню ритуального образу рослини (і як матеріалізованої, і як ідеалізованої речі), який утілюється в сакралізованому смислі слова-концепту і значенні слова-знака. Інакше кажучи, концепт випливає з культурно переосмисленої реалії і втілюється в слові, образі, символі, тобто набуває мовної форми і етнокультурного смислу. Реалія-предмет у цьому разі ідеалізується в слові, стаючи вже не просто образом буття, а образом образу. Тому коли звучить вислів «верба б'є, не я б'ю!», супроводжуваний відповідною обрядодією (биттям свяченою вербою), то в свідомості мовця вираз і ритуальна дія заступають одне одного, а слово *верба* і ритуальний предмет *вербова гілка* синонімізуються. Сакральний ореол предмета передається слову, за яким закріплюється відповідний зміст. Він реалізується лише при певному (особливому) використанні цього слова, а також завжди в його похідних, — у номінативах-словосполученнях *Вербний тиждень, Вербна субота (неділя)* та номінативах-словах *Вербич, Вербниця* (у значенні «Вербний тиждень»). Про останні у народі кажуть: «Прийшов Вербич, два кожухи тербич»; «Прийде Вербниця, назад земля вернеться».

Якщо етнокультурний смисл концепту *верба* є вторинним явищем, то в його похідних він уже є одним-єдиним, оскільки, зумовлений першим, ґрунтується на ньому. Ще від Платона побутує думка, що знаття і значення (у даному разі слова, вислову) — явища різні. Якщо перше є мовленнєво-спонтанним, то друге — результатом наукового аналізу. Можна знати слова (вирази), мову в цілому, вживати їх, влучно й творчо користуватися ними, як це робить народ, але оперувати метамовою для точного формулювання значення слова здатне лише аналітичне наукове мислення. Мовець мислить образами, керується асоціативними зв'язками, споглядаючи, а дослідник оперує науковими категоріями, усвідомлюючи та аналізуючи ці образи і зв'язки. Мовець дошукується в словах смислу, а дослідник — і смислу,

і значення. Уживаючи ту чи іншу заздоровну формулу, мовець не лише висловлює побажання адресатові, але й здійснює певний обряд («не нами встановлений, заведений»), у рамках якого реалізується вербальний код, сакралізований і за формою і за змістом. Допуски творчих варіантів першої та трансформацій другого можливі, навіть бажані, але за умови дотримання традицій, ритуалу.

Спонукальність заздоровних формул передається, крім названих, ще дієслівними наказовими формами *хай (нехай) буде* («Нехай вам буде кожна година щаслива!», «Нехай здорова буде!»), *«хай (щоб, нехай)* + форма повнозначного дієслова» («Щоб пилось та їлось та й назавтра хотілось!»; «Нехай йому легенько згадається, де він у світі повертається!»), *дай, Боже, щоб...* («Дай, Боже, щоб усе було гоже!»; «Дай, Боже, щоб пилось і їлось та й назавтра хотілось!»), *за здоров'я кого* («За ваше здоров'я!»; «За здоров'я ваше, тільки в горло наше»; «За здоров'я того, хто любить кого!»), *«здорові* + дієслівна форма» («Здорові пили!», «Здорові будьте!» і «Будьте здорові!», «Здорові носіть!»). Серед формул цього типу є багато жартівливих («Бувай здорова од припічка до порога!»; «Будьмо живі, Богові милі, а людям і чорт не догодить!»; «Дай тобі, Боже, повні груди здоров'я, щоб нікуди було й дихати!»; «Здорові заживайте, а що зісталось, те сховайте!»; «Нехай наше лихо скаче!»; «Щоб через день та й неділя, а через хату та й весілля!»). Коливання емоційної шкали висловлювання (від високого регістру до зниженого) без порушення форми лише увиразнює його зміст і прагматичне спрямування.

Українське традиційне застілля успадкувало стародавні пирування (бенкетування) зі щедрою їжею (*пиро* — «жито», можливо, звідси й «пиріг») та питтям (спочатку «меду», згодом оковитої) і піснями. Стіл у хаті (у світлиці, на покуті) — це споконвіку шанована у народі річ, хатній престіл. На нього не можна було класти нічого нечистого, саму тільки їжу[1], передусім хліб і сіль (звідси традиційні формули вітання — *хліб-сіль!* або *хліб та сіль*). Тут приймали гостей, припрошуючи ритуальною формулою: «Просимо до столу (до обіду, до вечері)!», а з якоїсь нагоди: «Просимо до святкового столу!». Буденного гостя пригощали «чим Бог послав», «чим хата багата» (примовляючи: «Чим багаті, тим і раді!»), а званих — святковими стравами і хмільними напоями. Прибулого годилося обов'язково посадити, — «щоб діти спали», «щоб старости сідали», «щоб усе добре сідало», «щоб рої сідали (роїлись)», «аби квочки добре сідали» (прикмети на добробут і щастя родини). Кожні гостини передбачали не лише свій стиль спілкування, але й виробляли усталені вислови, часто римовані, як, скажімо, у зверненні господаря до сватів: «Чи вас сюди хвилею прибило, чи духом

[1] *Іларіон, митрополит.* Дохристиянські вірування... — С. 126, 347.

тихим прикотило (чи вітром прикотило)!»; на весіллі до молодих: «Щоб у вас було стільки діточок, як у небі зірочок!»; до господаря після обжинок: «Сніп на сто кіп, а хазяїну на сто літ!»

Беручи за основу принцип невипадковості (телеології) найменувань[1], зокрема внаслідок сакралізації предмета, предметної ситуації, що породжують або ж переосмислюють слово чи вислів, природу імені концептів обрядової етнокультури слід шукати не лише у функціональному перерозподілі предмета (дії), але й у закріпленні тих чи тих його функцій за певною обрядодією, неминучим наслідком чого в слові (вислові) є постання ритуального (сакрального) образу. Життя цього образу в контексті обрядодії спричиняє нашарування нового культурного смислу в слові (вислові), що реалізується в новому його значенні. Точно визначити його можна, лише пройшовши зворотний шлях до глибин етнокультурного смислу й сакрального образу мовної одиниці в контексті її особливого використання в народному дискурсивному мовленні.

ПЕРСПЕКТИВИ ЛЕКСИКОГРАФІЧНОГО ОПИСУ ЕТНОМОВНИХ ОДИНИЦЬ

Синтез лінгвістики (ширше — філології) через тісне співвідношення лінгвоментальних одиниць із «сукупністю контекстів норм культури»[2] під силу лише словникові етнолінгвістичної орієнтації, який би поєднував риси словників різних типів — енциклопедичних, історичних, тлумачних, етимологічних. Такий словник може подавати парадигми символів із вказівками на їхню форму, значення, функціонування, на регулярну сполучуваність, обов'язковість/факультативність у тому чи іншому обряді, а з огляду на композицію останнього також і на окремі етносимволічні формальні елементи «обрядового» словотвору й синтаксису. Навіть світ життя звичних слів чи висловів у такому словнику може бути відбитий через баланс самоствердження чи, навпаки, стримування вияву етноособистості (етносу) в мовних діях, через логіку мовного спілкування етноспільноти, через проекцію її світобачення на певну мовну одиницю. Принаймні досі, наприклад у загальномовних словниках, паремії виступають як ілюстративний матеріал на підтвердження значення (часто прямого) слова, хоч могли б бути об'єктом окремого лексикографічного розгляду як усталені символізовані лінгвоментальні одиниці закритого типу. Спроби їхнього ідеографічного опрацювання — лише перший крок у цьому напрямі. Так чи інакше, ніхто не наважиться ототожнювати мову з її словником, проте, як справедливо зауважував Е. Се-

[1] *Степанов Ю.С.* Константы... — С. 68.

[2] *Найда Е. А.* Анализ значения и составления словарей//Новое в лингвистике. — М., 1962. — Вып. 2. — С. 47.

пір, повний словник мови можна розглядати як комплексний інвентар усіх ідей, інтересів і занять, що привертають увагу суспільства[1]. До цього залишається тільки додати, що особливого значення набуває така лінгвоментальна комплексність, коли йдеться про етноспільноту, яка самоствердкується.

Словники відображають рівень культурного розвою народу і водночас сприяють унормуванню культури цього етносу в усіх її проявах. Активізація етнолінгвістичних досліджень сприяє написанню нових типів лінгвістичних словників. Серед них особливе місце займають ідеографічні словники етнолінгвістичного типу. Саме вони дають можливість реконструювати етномовну картину світу. Скажімо, тематико-ідеографічна система класифікації фразеологізмів або паремій ставить за мету створення цілісної образної картини мозаїчного типу, що відбиває світобачення етносу, його знання про довкілля й людську сутність у метафоричному переосмисленні слів і реалій. Ідеографічний словник такого характеру здатний відтворити колективну пам'ять носіїв мови, духовне минуле і теперішнє нації, стереотипи її культури. Така праця може бути ключем до розуміння укладу життя народу, його менталітету. Як ілюстрацію наведемо 12 тематичних розрядів фразеологічних одиниць, що позначають емоційний стан людини. Класифікація, запропонована Ю. Прадідом, зорієнтована на оптимальний тематично-ідеографічний опис відповідного масиву української фразеології. З огляду на мінливість емоційних процесів назви можливих емоційних станів характеризуються двома лексемами: 1. Відраза. Огида; 2. Втіха. Радість; 3. Гнів. Лють; 4. Захоплення. Захват; 5. Любов. Пристрасть; 6. Мука. Тортура; 7. Неспокій. Тривога; 8. Подив. Здивування; 9. Презирство. Зневага; 10. Сором. Стид; 11. Страх. Жах; 12. Сум. Печаль[2]. Звичайно, наведена вище чи якась інша класифікація людських емоцій — це всього лише прагнення звести до невеликої кількості емоційний універсум, властивий усім людям. Але «спосіб інтерпретації людьми своїх власних емоцій залежить, принаймні певною мірою, від лексичної мережі координат, яку дає їм рідна мова»[3], в нашому випадку — українська. Оскільки емоції (чи будь-яка інша тематична група понять) «не можуть бути ідентифіковані без допомоги слів, а слова належать якійсь одній конкретній культурі»[4], то вже самі ці слова неминуче містять культуроспецифічний аспект. Як культурні концептуальні одиниці вони в ідеографічному словнику водночас виступають реєстровими, смисл яких розкриває низка інших мовних одиниць, у даному разі —

[1] *Сепір Е.* Зазнач. праця. — С. 194, 272.

[2] *Прадід Ю. Ф.* Засади укладання фразеологічного словника ідеографічного типу // Мовознавство. — 1995. — № 4—5. — С. 37.

[3] *Вежбицкая А.* Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / Пер. А. Шмелёва. — М., 2001. — С. 18.

[4] Там само. — С. 41.

фразеологічних, напр.: **Сум. Печаль:** *битий/убитий горем (тугою), вішати/повісити голову, вішати/повісити (хнюпити/похнюпити, нахнюплювати/нахнюпити) носа, опускати/опустити руки, падати/впасти (занепадати/занепасти) духом, сам не свій, хмара хмарою, як у воду опущений, нудити [білим, гірким] світом, опускати/опустити вуха (голову), орати носом, як до землі прибитий, як [зимною] водою облитий, як із-за вугла (із-за угла, із-за рогу) [мішком] прибитий (намаханий), як прибитий (вражений, приглушений) громом, як скупаний у мертвій воді, як убитий, як у воду (у воді) намочений, як [чорна, грозова] хмара (туча), душа скніє, як за стіну (за стінку) засунутися, як кип'ячем обпарити, як ніч, як [чорний] віл на ногу наступив*[1]. Цей ряд фразеологічних одиниць з набором властивої даній мові системи характеристичних образів, зорієнтованих на заголовні концепти, пор.: *опускати вуха* — «сумувати»; *сам не свій (хмара хмарою, як у воду опущений)* — «дуже сумний» та ін. При цьому слід ураховувати синонімічний ряд, у якому домінантою виступає лексема *сум*: *смуток, журба, жура, туга, печаль, скорбота* (глибокий сум), пор.: «сум (журба, смуток)» — *вішати голову* — «журитися, засмучуватися» — *як [чорний] віл на ногу наступив кому* — «хтось дуже засмучений, зажурений» та ін. З огляду на фразеологізовані одиниці реченнєвого типу названий вище синонімічний ряд можна розширити, пор.: *гризота* («В гризоті година роком стає»; «Гризота спати не дає»), *досада* («Досада скребе, як кішка лапою»), *грижа* («І в Парижу має чоловік грижу»).

У пареміях зазначені вище концептуальні одиниці часто виступають ключовими і персоніфікуються, напр.: *Посиди, смутку, в кутку; Іржа залізо їсть (міль їсть одежу), а печаль — серце; Журба сушить, журба в'ялить, журба з ніг валить; Нудьгу годую, журбу споживаю, а сум колишу.* У ряді паремійних одиниць, як і наведених вище фразеологізмах, зазначені станові почуття передаються через переосмислений лексико-семантичний комплекс інших мовних одиниць. Ключовими лексемами в таких образних структурах виступають передусім слова *серце* і *душа*, напр.: *Болить серденько, та плакати стидненько; Мені тяжко (важко) на серці (на душі); Щось у нього на душі, як гадина в корчі.* Взагалі в мові спостерігаємо сталу валентність дієслів *боліти, скніти, тужити, сумувати, журитися* з іменами *душа* й *серце*. При цьому останні виступають у більшості сполук тотожними варіантами, пор.: *серце (душа) болить за чим, серце (душа) скніє за ким, серце тліє (журиться), серце (душа) тужить, душа (серце) сумує.*

Персоніфікації, про які йшлося вище, засвідчують поетичну традицію одухотворення не лише довкілля, але й внутрішніх станів і по-

[1] *Прадид Ю. Ф.* Русско-украинский и украинско-русский фразеологический тематический словарь. — Симферополь, 1994. — С. 185—190.

чуттів людини. В основу цього лягли давні вірування в надприродні сили, які допомагали або шкодили людині. Як пише І. Огієнко, «усі життєві лиха людина приписувала надприродним істотам, злим духам, і всіх їх персоніфікувала»[1]. Тому, скажімо, Жура чи Журба, Туга пече й сушить людину, може її засушити й на смерть. У «Слові о полку Ігоревім» читаємо: «Туга ізійшла по Руській землі», «Жля поскочи по Руській землі, смагу мечучи в полум'янім розі». Желя чи Жля — це, певно, якесь божество суму, жалю, плачу[2]. Відгомоном цього можуть бути деякі прислівні вирази: *Жаль много може, жаль ваги не має; Жаль мутить, голод краде.*

Таким чином, вимальовується фрагмент (фрейм) концептуальної картини світу (в цьому разі — внутрішнього світу людини), в якій навколо концептів *сум, печаль* за польовим принципом групується низка фразеологізованих та інших мовних одиниць, що в своїй сукупності демонструє можливості традиційного образно-поетичного відтворення заголовних лінгвопонять у всіх можливих їхніх формах — як ознакових, так і станових.

Словникова стаття, присвячена зазначеним концептуальним одиницям, схематично може мати, на нашу думку, такий вигляд:

Сум (синоніми: ***смýток, журбá, тýга, печáль, досáда, жаль, жáлощі, нудьгá, нудóта, скорбóта*** (глибокий сум), ***жалóба*** (перев. за померлим), ***прúсмуток*** (легкий смуток), *розм.* ***гризóта***, *розм.* ***журбóта***, *розм.* ***смýта***, *розм.* ***нудá***, *фолькл.* ***сухóта***, *поет.* ***зажýра***, *діал.* ***журá***, *діал.* ***жур***, *діал.* ***гри́жа***) — про невеселий, важкий настрій,почуття глибокого жалю, спричинені невдачею, неприємностями, стражданнями, горем, спогадами і т. ін. Фразеологізми-ідіоми, що передають цей емоційний стан: ***би́тий/уби́тий го́рем (ту́гою)*** — засмучений, згорьований; ***ві́шати/повісити го́лову*** — журитися, засмучуватися, ***додава́ти/дода́ти жалю́*** — збільшувати переживання, тугу, смуток тощо. Паремійні одиниці, що описово передають цей емоційний стан: *Болить серденько, та плакати стидненько; Здихнув тяжко та важко, мов ковальський міх; На твоє серце гірчиця з перцем; Серце плаче, та сліз не має; Так ми на серці тяжко, якби мя млиновим каменем привалив* і т. д. Усталені образні сполуки, що передають цей емоційний стан: ***душá (сéрце) сумýє; сéрце (душá) болúть*** *за чим*; ***душá огортáється (переймáється, проймáється) жáлем (смýтком, тýгою)*** — хто-небудь сповнений суму, печалі, скорботи, глибоко вражений, схвильований чимсь; ***сéрце (душá) скнíє*** *за ким* і т. д. Паремії, в яких ключовими образами виступають заголовні мовні одиниці: *Більше смутку, як радості!;*

[1] *Іларіон, митрополит (Огієнко І. І.).* Дохристиянські вірування... — С. 132.

[2] Там само. — С. 136.

Журбою горя не здолаєш; Згине туга — буде друга; Бідному в житті тільки робота та скорбота і т. д.

Стаття буде більш універсальною, коли синонімічний ряд до заголовної мовної одиниці проілюструвати контекстами з художньої літератури, які всебічно увиразнять значення та сполучуваність заголовних лексем, напр.: *Часом несподівано на Соломію находила журба, находив сум... Бідна молодиця неначе почувала заздалегідь якесь нещастя* (І. Нечуй-Левицький).

Світ для людини наповнений символами, і вона це так чи інакше відбиває в мові. Лексикографічний опис символів має великі перспективи. Скажімо, народну символіку флоро- чи фаунолексем може також всебічно описати ідеографічний словник. Джерелами для такого опису служитимуть передусім фольклорні тексти (також трансформовані в авторському художньому мовленні). Нижче подаємо удосконалений зразок словникової статті, наукову концепцію якої автор цих рядків розробив для кандидатської дисертації З. С. Василько «Символізація значення слова в українському фольклорному мовленні (на матеріалі фауноназв у казках, піснях, приказках)», наукове керівництво якою він здійснював[1].

Вовк — 1. Хижак родини собачих, звичайно сірої масті (загальномовна характеристика); (canis lupus) хижий звір родини собачих; довжина тіла; маса; поширення (водиться в Україні в різних місцевостях); шкідник (енциклопедична характеристика); у переносному розумінні — про підступну, злу, хижу, жорстоку людину. *Де не взялись вовки, з'їли того коня* (казка); *Коли це з темного лісу, з великого бору вибігає сірий вовк* (казка); *Хто вродився вовком, тому бараном не бути* (прислів'я). Фразеологія: ***вовк в овéчій шкýрі*** — про лицемірну людину; ***вовк кишкú догризáє*** — хтонебудь дуже хоче їсти; ***[і] вовк не пролíзе*** — надзвичайно густий; ***морськúй (старúй, смáлений) вовк*** — про досвідченого чоловіка (прислів'я: Вовк старий не лізе до ями; Спіймав смаленого вовка); ***стрíляний вовк*** — про бувалу людину; ***хоч вовк траву́ їж*** (прислів'я: А по мені хоч вовк траву їж) — абсолютно байдуже); ***як вовк у зóрях (розбирáтися, розумíти, кумéкати)*** — зовсім не розбиратися і т. ін.; ***як зáгнаний вовк*** — перелякано, неспокійно, озираючись на всі боки; ***впіймáти вóвка за вýхо*** — виявити сміливість, кмітливість, спритність; зуміти добре використати що-небудь для себе; ***з'їсти вóвка*** — набути великого досвіду в чому-небудь; ***не бáчити смáленого вóвка*** —

[1] *Василько З. С.* Зазнач. в тексті праця. — К., 2002, зокрема додаток до неї — «Ідеографічний словник українських фауноназв-символів»; *Її ж.* — Символіка фольклорного образу. — Львів, 2004. — С. 194—200.

не бути досвідченим, не знати ще труднощів, випробувань у житті; ***очéй у вóвка позичáти*** — про втрату почуття сорому, власної гідності; ***бодáй (хай) вовкú тебé з'їли*** — при вираженні обурення, незадоволення (перев. худобою); ***і вовкú сúті, і кóзи цíлі*** (прислів'я: Аби вовк ситий і баран цілий; Вовк ситий і вівця [коза] ціла) — ніхто не зазнав шкоди, збитків); ***як (мов, ніби) [голóдні] вовкú на вівцю́ (кúнулися)*** — дуже жадібно; ***хоч вовків гонú*** — дуже холодно; ***дивúтися вóвком*** — бути неприязним, ворожим до кого-небудь; ***завúти вóвком*** — про стан тяжкого страждання, відчаю; ***пáхне смáленим вóвком*** — про загрозу небезпеки, неприємності, сварки, бійки, біди, загибелі для кого-небудь; ***хоч вóвком вий*** — при вираженні безвихідного, скрутного становища, великого відчаю, досади у разі неможливості що-небудь змінити. Традиційні епітети: ***голóдний, сúтий, лихúй, страшнúй, недóбрий, старúй, смáлений, сердúтий, сíрий.*** *Вовк старий не лізе до ями; Не такий вовк страшний, як його малюють; Нюхом вовк ситий не буде; Сердитий вовк лапу собі відгризе, а в руки не дасться; Що сіре, те й вовк;* епітет ***вóвчий*** (у знач. «лихий, недобрий, зловісний, підступно потайний»): *вовча думка, вовче око, вовче серце, вовчі стежки, вовче гніздо, вовче м'ясо (м'ясиво), вовчі сльози, вовча натура, вовча шкура, по-вовчому вити;* епітет ***вóвчий*** (у знач. «ненаситний, непажерливий, жадібний»): *вовча паща, вовче горло, вовчий зуб, вовчий рот,* ***вовкувáтий, вовчкувáтий*** (у знач. «похмурий, відлюдний»);

2. Середня частина кавуна без зернят (діалектне);

3. Кличка темно-сірого та понурого вола (діалектне);

4. Різновид багаторічної трав'янистої рослини родини бобових; вовчуг (загальномовна характеристика); (ononis spinosa) багаторічна трав'яниста рослина родини бобових; розмір і форма стебла; листки чергові; форма листків; квітки двостатеві; форма квіток; плід — біб; цвіте у червні-серпні; рельєфне поширення (енциклопедична характеристика);

5. Різновид народної дитячої гри; також елемент цієї гри: *загнати сухого вовка* (кілька хлопчиків накидаються на одного і пригинають ноги до землі).

Зменшено-пестливі назви: ***вóвченько, вовчóк, вóвчик***. *По дівчиноньці дзвони задзвонили, а по козаченькові вовченьки завили* (пісня); *Ой на горі вовчики трублять, чогось мене хлопці не люблять* (пісня).

Дитяча й пестлива назва: ***вóва***; також на означення чогось страшного. *Щоб вовка придобрити, то краще звати його вова* (приказка).

Збільшені назви (перев. зневажливі): ***вовкулáка, вовцю́га, вовцюгáн, вовчúсько, вовчúще, вовéга, вовчугáн***. *Регочуться, плигають і кричать [ягнята], Начебто бояться вовкулаки* (Л. Глібов).

Самиця вовка: ***вовчúця, вовчúха***.

Маля вовка: ***вовчá, вовченя́***, зменш.-пестл.: ***вовченя́тко***. *І вовк свої вовченята любить* (прислів'я).

Молодий вовк: ***вовчу́к***.

Вовча яма: ***вовкíвня, вовковúна***.

Кожух із вовчого хутра: ***вовкú, вовчу́ра***.

Людина, силою чар перетворена на вовка, або схожа на нього: ***вовкулáк, вовкулáка, вовчу́ра***.

Фольклорні назви тварин: ***вóвчик-брáтік (-брáтик), вовчóк, Вовчúще-Помелúще, Вовк-Панібрáт, вовцюгáн, пан Козлóвський***. *Та я вовчик-братік; Аж і вовк-Панібрат біжить; Тікайте, бо йде Вовчище-помелище!* (з казок).

Місце проживання:

— вовк — ліс: *Нема ліса без вовка, а села без лихого чоловіка; Вовка все в ліс тягне; Страшний вовк, та в ліс дивиться* (прислів'я);

— вовк — вовче гніздо: *Туди сі вовк пхає, де гніздо має* (прислів'я);

— вовк — луг: *Вовка в плуг, а він глядить у луг* (прислів'я);

— вовк — кущ: *Почали ховатися: ведмідь лізе на дерево, вовк сідає за кущем, кабан риється у хамло, а зайчик лізе в кущ* (казка);

— вовк — людське поселення: *Не спиться вовку під селом* (прислів'я);

— вовк — пасовище (кошара, стайня): *Туди вовка не тягне, де нічого не пахне; Повадився вовк у кошару ходити, то й у хаті буде* (прислів'я).

Зовнішній вигляд (масть): *Що сіре, те й вовк; Не за те вовка б'ють, що сірий, а за те, що овечку з'їв* (прислів'я).

Пожива:

— вовк — коза: *Побачив вовк козу, та й забув про грозу; Не прав вовк, що козу з'їв, не права коза, що в ліс пішла* (прислів'я);

— вовк — баран (ягниця, вівця, ягня): *Вовкові барана з горла не видереш; Вовка між вівці не пускай; Не слід вовку ягницю душити, а душить, бо їсти хоче; Замкнув вовка межи вівці — нехай тюрму знає; Ловить вовк ягнята, але колись і вовка піймають* (прислів'я);

— вовк — кінь (кобила, лоша): *Ото пішов вовк до Пакота* [коня], *як ухватив за хвіст — і до голови обдер шкуру* (казка); *Вовк зараз уловив десь кобилу, роздер її* (казка); *Кобила з вовком тягалася — одна грива зісталася; Лоша — вовкові паска* (прислів'я);

— вовк — бичок (теля): *Вóвки десь у лісі бичка з'їли* (казка);

Не праве теля, що в ліс пішло, не прав і вовк, що теля ззів (прислів'я);

— вовк — порося: *Вовкові порося з горла, а котові мишу з зубів не видереш* (прислів'я);

— вовк — гуси: *Вовка брала оскома на гусей, хотілося самому їх попоїсти* (казка).

Спосіб життя:

— одинак — зграя: *Не спиться вовку під селом* (прислів'я); *Звірі люті, вовчі зграї, непрохані гості рознесли геть по байраках козацькії кості* (пісня);

— вовк — здобич: *Вовка ноги годують; Вовка голод з ліса гонить* (прислів'я);

— вовк — господарство людини: *У лісі вовки виють, а на печі страшно; Впустив вовка до стайні (до обори); Повадиться вовк у кошару ходити, то й у хаті буде* (прислів'я);

— вовк — вовк: *Вовк вовка в яму не втрутить; Де вовк ведеться, там шкоди не робить; І вовк свої вовченята любить; Вовк вовка ніде ще не з'їв* (прислів'я).

Поведінка:

— виття: *І вовк на волі, та виє доволі; З вовками жити — по-вовчому вити* (прислів'я);

— ненаситність: *Як вовк: що стрів, то з'їв; То ще вовче горло; Витягни вовкові й зуби, то він апетит не згубить* (прислів'я);

— злий, жорстокий: *Вовк старіє, але не добріє; У кого серце вовче, той їсть, кого хоче; Ніж у вовка милостиню просити, то лучче зразу вбити; Пожалів вовк кобилу — зоставив хвіст і гриву* (прислів'я);

— хитрий, підступний: *Ходить мовчки, кусає по-вовчи; Вовча думка, а лисячий хвіст; Вовк зміняє шкуру, але ніколи свою натуру; Вовк лисиці не рідня, та повадка в них одна* (прислів'я);

— сильний, спритний: *Тяжко вовка за хвіст піймати; Вовка за вухо не втримаєш; Вовком зайця не доженеш* (прислів'я);

— досвідчений, битий: *Вовк знає, що їсти має; Вовк старий не лізе в яму; Вовка не треба вчити, як свиню різати* (прислів'я);

— відчуття страху: *Надходить вовк: Відчини! — Утікай, пане Козловський (до нього), — каже Лисичка, бо вже премудрий Соломон пана Барановського їсть, то ще й тебе з'їсть. Вовк злякався, побіг* (казка); *Страшний вовк, та в ліс дивиться* (прислів'я);

— вовк — собака (пес): *Вовк не боїться пса, тільки не хоче його голос чути; Якби вовк заодно був з собакою, то людям і життя б не було* (прислів'я);

— вовк — лисиця: *Хто родився вовком, той не буде лисицею; Вовчий рот, лисячий хвіст* (прислів'я);

— вовк — череда (отара): *Не довіряй вовку череду; Вовка пастухом поставили; Впустив вовка в кошару, щоб розігнав отару* (прислів'я).

Зв'язок з людиною:

— полювання: *Ідіть, люди, вовка бити, бо вовк не хоче козу їсти* (казка);

— небезпечний для життя людини: *І небоя вовки з'їли* (прислів'я); *Розпонадився вовк, ще йде. З'їв вовк і бабу* (казка);

— обережність: *З вовком до паю не ставай; Не вір вовчому серцю* (прислів'я);

— простодушність: *Замкнув вовка межи вівці; Впустив вовка до стайні* (прислів'я);

— спроба приручити: *Де вовком коли хто заробився; Сердитий вовк лапу сам собі відгризе, а в руки не дасться; Вовком орати не будеш* (прислів'я);

— некорисливість: *Цап і вовк — один толк; Такий сторож з вовка при вівцях, як з кози при капусті* (прислів'я);

— недовір'я, пересторога: *Дружба з вовком вилазить боком; З вовком дружи, а камінь за пазухою держи* (прислів'я);

— людина — вовк (спосіб життя): *З вовками жити, по-вовчому вити; З вовком жити — вовком бути* (прислів'я);

— людина — вовк (вина/невинність): *На вовка помовка, а заєць капусту з'їв; На вовка неслава, а їсть отець Сава* (прислів'я);

— людина — вовк (почуття страху): *Вовк не такий лихий, як страшний; Сказав би словечко, та вовк недалечко; Всі на вовка йдуть, а близько не підступають* (прислів'я).

Як бачимо, ідеографічний опис символізованої одиниці дає змогу органічно поєднати окремі принципи різних типів словників і довідників. Водночас на прикладі описаної вище ідеолексеми можна продемонструвати значною мірою мовну її реконструкцію, передусім з огляду на її етнокультурні смисли.

На окрему увагу заслуговує зведений лексикографічний опис національно-забарвленої лексики. Це може бути довідник етнолінгвістичного типу, що включав би в абетковому порядку лексику, яка в народній мові має етнографічний, етноісторичний, етнофілософський, етнопедагогічний, етнопсихологічний, міфологічний, релігійний та інший національний смисловий підтекст. Маючи відповідні тлумачення і коментарі, вона ілюструється прислів'ями, приказками, характерними цитатами з класичної художньої літератури, фольклорних джерел тощо. При потребі в такому довіднику варто подати словотвірні гнізда (переважно зменшено-пестливі утворення), етимології, в ілюстративній частині широко навести фразеологію, усталені номінативні та деякі інші сполуки із заголовною одиницею. Такий словник може включати окремі власні назви, насамперед історичні, релігійні, міфологічні, антропонімічні та географічні найменння, з якими

тісно переплетені історична доля і світогляд українського народу. Оскільки описувані лексеми мають у мові не лише суто лінгвістичний, але й концептуальний характер, це буде не довідник власне мовних одиниць, а словник етнокультурних концептів: основним його завданням є реконструкція мовними засобами і через мову констант української народної культури.

Насамкінець наведемо кілька орієнтовних словникових статей, характерних для лексикографічної праці зазначеного типу:

безсмертник — народна назва рослин із сухими квіточками, перев. безсмертників і кмину; традиційний символ вічності; за народними повір'ями, рослина має відворотну силу; ці квіти, зірвані й освячені на Маковія, як обереги, дівчата вплітали собі в коси на Благовіщення; пучечками цих рослин як оберегами оздоблювали також помешкання. *На покуті стояли образи в срібних шатах, заквітчані васильками, гвоздиками, безсмертниками* (Панас Мирний);

бу́ря — навальний вітер з дощем, грозою, а взимку — зі снігом; природна стихія, що вселяла страх, тому запалювали в цей час страсні, або йорданські, свічки, а в Західній Україні ще й громничні (стрітенські), що відганяли страх; затикали комини, щоб до хати не вскочила нечиста сила, коли за нею нібито женеться Перун, або пізніше святий Ілля; за народною міфологією, батьком усіх вітрів уважається *Стрибог* (*Див*), а його найгрізнішим сином — *Бурівник* (*Буревій*); живе за морями-океанами, має довгі вуса; досить йому крутнути одним вусом, як одразу зірветься сильний вітер, а коли крутоне обома, то здійметься така буря, що може перевернути весь світ; може шкодити людям — зруйнувати будівлі, роздмухати пожежу, повирівати з корінням дерева; здатний підхопити людину чи тварину й занести за тридев'ять земель; у старовину Буревія задобрювали жертвоприношеннями; вважали, що він може бути й добрим, особливо до бідних; буря переосмислюється як сила, лють («Буря і дуба валить»), як серйозна перешкода («Плювком бурі не спиниш»), разом із тим як щось незначне, дріб'язкове, не варте уваги («Чим більша буря, тим скоріш проходить»); за народною прикметою, «на бурю сосна дзвенить, а дуб стогне». *Була одного разу велика буря, — Ганка запалювала перед божником свічечки, старий читав молитви голосно* (Марко Вовчок);

весілля (зменшено-пестливі — ***весіленько, весіллячко***) — 1) обряд одруження, а також святкування з цієї нагоди за звичаєм; найвеселіший час у житті людини, звідси й назва; весільні обряди (заручини, плетення вінка, убирання гільця, випікання короваю, шишок, посад, викуп молодої і прощання з родиною, переїзд до молодого, розплітання коси молодої тощо) супроводжуються радістю, спочатку веселими (весільними) піснями, а з часом і сумнішими; українське весілля за своєю формою є сценічним дійством — з розподілом ролей, переодяганням, послідовністю актів; характер обряду стародавній, княжий (тому молодий — *князь*, молода — *княгиня*, їхні друзі — *бояри*, *дружки*, тобто княжа дружина); назви розпорядників на весіллі — *старостів* і *підстаростів* — польсько-литовського походження; крім старост, розпорядниками на весіллі виступають *сваха*, *дружки́ молодого і дру́жки* молодої; всі зобов'язані дотримуватися традиційних дій, форм вислову, пісень, промовляти й співати від свого імені й від імені молодих та їхніх батьків, яким належить бути при цьому пасивними; весільні гості гуртуються у двох хорах — молодого і молодої; весільними піснями гості супроводжують усі головні дії весільного обряду; в антрактах виконуються застільні, віншувальні, любовні, жартівливі та інші пісні; оскільки українське весілля тривало зазвичай цілий тиждень, його образно називають найдовшою в світі оперою; весільні обряди ще дохристиянського ритуального походження (тому й головною назвою парування молодих є слово *брати[ся]* з похідними — *побратися, побрання* як відгомін стародавнього звичаю умикання нареченої); період весіль припадав перев. на осінь — по закінченні польових робіт; в українців є старе повір'я (можливо, дохристиянське), що на небі сидить старий дід (ще, може, язичницький бог) і в'яже до пари шматки кори (шлюбні пари) — як він зв'яже, так і буде; здавна весільний обряд пов'язаний із сонячним культом; у весільних піснях часто звертаються до сонця, місяця й зірок; фігурками сонця й місяця (*«шишками»*) оздоблювали коровай, а молода, запрошуючи гостей на весілля, йде *«посолонь»*, у напрямку сонця (пізніше «посолонь» обходять і церкву); персні теж, можливо, символізують сонце; шанують також інші світила; місяць і вечорова зоря символізують молодого і молоду. *Дай Боже, знати, з ким весілля грати* (М. Номис); *Загоїться, поки весілля скоїться* (приказка); *Степанида за Демида заміж іде* (приказка); *Кому весілля, а кому безділля* (М. Номис); *Вінець сплете дівчинонька та на весіленько* (С. Воробкевич); *Яке ж твоє весіллячко смутне-невеселе* (Ганна Барвінок); 2) люди, присутні на святкуванні з нагоди одруження. *Через село весілля йшло* (Т. Шевченко);

гада́ння — узнавання свого майбутнього (***гада́ти*** — «думати про майбутнє», пор. *думати-гадати)*; поширене з давніх часів, коли воно відмежовувалося від *ворожіння (див.);* з часом ці два процеси злилися; у народі дуже поширені гадання про погоду (ще в Біблії в промові Ісуса Христа до фарисеїв та садукеїв знаходимо: «Ви ізвечора кажете: «Буде погода, червоніє-бо небо». А ранком: «Сьогодні негода, червоніє-бо небо похмуре». Розпізнати небесне обличчя вмієте, однак часу ж не можете!»); найчастіше вгадували погоду за тривогою пташок: качки полощуться, ворони сильно кричать, метушаться горобці, ластівки занадто літають — на дощ; гуси перед морозом стоять на одній нозі; півень заспіває невчасно — на зміну погоди; прикмети погоди підказували лю-

дині довгочасні спостереження за явищами природи, небесними світилами: блискавка взимку — на бурю; західний вітер — на вологу; ранній грім — родючий рік; блідий захід сонця, кільце навколо нього — на негоду; чистий захід сонця — на погоду; багряні зорі чи кільце навколо місяця — на вітер; місяць з вухами — на мороз; до сьогодні збереглося гадання серед дівчат (передусім на Різдво та на Новий рік) про заміжжя за парними предметами (беруть трохи пшениці і парують зерна, якщо зерна до пари, задумана особа стане тоді нареченим, а якщо не до пари — не стане); коли на Новий рік до хати зайде гість, а в хаті дівчина на виданні, то хутко стирали лаву й пильнували, щоб гість сів на стерте, — тоді й старости скоро прийдуть; взагалі гостей завжди припрошують сідати, інакше старости оминатимуть хату; тому кажуть: «Сідайте, щоб старости сідали»; чимало гадань пов'язано зі святом *Івана Купала (див.);* колії, що колють свиней, завжди вміли гадати за нутрощами тварини, — ця традиція сягає глибини віків; ще й сьогодні вірять, що коли кіт умивається при чиїхось ногах, гості будуть, а сорока прилітає в двір і стрекоче — на новини, а то й на недобре; можна пізнати думки іншого, коли доп'єш його воду чи чарку, тому й кажуть: «Чию воду доп'єш, того думки пізнаєш»; з давніх-давен вважалося, що небесні світила реагують на події на землі (пор. у «Слові о полку Ігоревім»: «Другого дня вельми рано кривавії зорі світ повідають»); тому часто гадали за світилами, намагаючись передбачити майбутнє; вважалося, наприклад, що комети віщують нещастя (ще Іпатіївський літопис під 1265 р. розповідає про явлення хвостатої звізди на сході, що нібито віщувала «м'ятеж велик в земли», але тут же висловлює віру, що «Бог спасе Своєю Волею, і не бисть ничтоже»);

гадю́ка (зменшено-пестливе — ***гадю́чка***; маля гадюк — ***гадюче́ня, гадюча́***; збільшене — ***гадючи́ще***; збірне — ***гадю́ччя***) — отруйна змія з плескатою головою у вигляді трикутника; у переносному розумінні — зневажливо про злу, підступну людину; уживається також як лайливе слово; за народними віруваннями, гадюки, як і всі плазуни, належать до нечистих сил; з гадюки виростають чорти; усі гади на Чесного Хреста ховаються до свого вирію, а тому небезпечно цього дня йти до лісу; гадюка дуже шкідлива, особливо полоз (згадується у «Слові о полку Ігоревім»); за її забиття відпускається сім тяжких гріхів; убити гадюку — це ніби сім літургій прослухати; заклинання на злих *плазунів (див.)* відоме з найдавнішого часу (*див. ще вуж*); з гадюки нібито постає змій (у такої, що сім літ не чує ані людського голосу, ані дзвону, нібито виростають крила, і вона стає змієм); за легендою, гадюка постить 40 днів і ночей, поки не скине своє линовище (по-старому «сволочь»; слово стало згодом лайливим — рос. *сволочь*, укр. *сволота, наволоч*). *Гадюку як не грій, вона все одно вкусить* (М. Номис); *Не бити гадюки, то не взяти її в руки*

(прислів'я); *Простий, як свиня, а лукавий, як гадюка* (приказка); *Підлеслива людина — гадюка під квітами* (приказка); *Під дубом у гаю жила Гадюка, Непросипуща злюка: Усе було сичить-сичить, Щоб кого-небудь укусить* (Л. Глібов); фразеологізми: ***гадю́ку ви́годувати*** — виплекати, випестувати злу, невдячну людину; ***заки́дати (пуска́ти) гадю́чку*** — говорити або робити кому-небудь неприємності. *Здається, і дружить, а гадючку пустив* (казка);

га́лка — 1) (зменшено-пестливі — ***га́лонька, га́лочка***; збірні — ***га́лич, га́личчя***; маля галки — ***галча́, галченя́***) — птах родини воронових з чорним оперенням; з давніх-давен у народі вважають лиховісною птахою; у «Слові о полку Ігоревім», коли Ігореві війська йшли на Дон, то попереду їх бігли чорні зграї галок («галиці стади»), віщуючи біду або смерть; в «Енеїді» І. Котляревського галич символізує лихо, яке накликає нашестя величезної кількості ворожих військ: «Не хмара сонце заступила, не вихор порохом вертить, не галич чорна поле вкрила, не буйний вітер се шумить: се військо йде всіма шляхами, се ратне брязкотить збруями, в Ардею-город поспіша. Стовп пороху під небо в'ється, сама земля, здається, гнеться. Енею! Де тепер душа?»; у фольклорі птаха виступає традиційним порівнянням на означення чорного кольору («чорний, як галка»); з поведінкою птахів пов'язані народні погодні прикмети: «Галки зграйками літають — на дощ», «Коли галич у повітрі шугає — буде хуртовина». *Ой полети, полети, да чорная галко, да на Дін риби їсти!* (М. Максимович); *Галич поле криє* (Т. Шевченко); *Летить галка через балку* (пісня); *Упаде із неба промінь, дим пов'ється з димарів, на току підніме гомін зграя галок і граків* (Я. Щоголів); *Не що [ніщо] вище й не літає, сивий сокол з галоньками* (П. Чубинський); *Ой літає чорна галочка по полю, а черкає крилечками по йому* (пісня); *Летять галочки у три рядочки, а зозуля попереду* (І. Нечуй-Левицький); 2) старовинна народна хороводна весняна гра; 3) тільки **га́лонька, га́лочка** — традиційне пестливе персоніфіковане звертання до жінки. *Дівчата так і присіпались: — Скажи, Мотре, наша сестронько, галонько!* (Марко Вовчок); *— Мотрусю! — підкравшись до неї, тихо обізвався Василь. — Чого се ти, моя галочко?* (Панас Мирний);

добро́ — 1) сукупність належних кому-небудь речей, цінностей тощо; майно; у житті народу, в його господарській діяльності мало велике значення, бо наживалося тяжкою працею; завжди дуже цінувалося, не випадково мовиться: «Не те добро, що припасеш, а те, що наживеш»; народ застерігає від зазіхань на «чуже добро», про що складено багато приказок: «На чужому коні не наїздишся, чужим добром не нахвалишся», «Чуже добро в користь не іде», «Чужим добром не збагатієш»; добро берегли, бо воно потім діставалося синам як батьківська спадщина, але не поділяли надмірної жадоби до нього

(про таких говорили: «Зарився в добрі, як свиня в багні»); добро берегли, бо знали: «Як піде добро в двір, то саме йде, а як піде з двору, то хоч і ворота зачини, а не спиниш». *В своїм добрі всяк хазяїн* (приказка); *Сини, не змагаючись, спокійно поділились батьківським добром* (І. Нечуй-Левицький); 2) усе позитивне в житті людей, що відповідає їхнім інтересам, бажанням і потребам; благо. *Нема там добра, де порядку нема* (приказка); *Лихо не без добра* (М. Номис); *За моє добро — штовх мене в ребро* (Сл. Грінченка); *Ой, казали мені люде, що добра з тебе не буде* (М. Номис — не буде нічого позитивного, порядного); *Стали пани-ляхи спосіб прибирати: од козацьких, од мужицьких комір ключі добирати, над козацьким і над мужицьким добром господарювати* (М. Максимович); *Кожний хлопоче, добра собі хоче* (приказка); *Добра не жди, Не жди сподіваної волі* (Т. Шевченко).

Як бачимо, підготовка словників етнолінгвістичного типу вимагає від авторів універсальних знань передусім про культурні концепти даної мови. Головне ж, наскільки глибоко вони знають і розуміють рідну мову, насамперед її етнокультурний зміст. Такі словники здатні більш-менш повно висвітлити етносимволіку багатьох реалій, що оточують людину, а також із більшою чи меншою вірогідністю її реконструювати. Саме така реконструкція може вивести на знакові явища української етнокультури, що так чи інакше живуть передусім у слові, введеному в той чи той культурний контекст.

Розділ 5. ЕТНОЛІНГВОДИДАКТИКА

Мова — це доля нашого народу.
Олесь Гончар

Добре того вчити, хто хоче все знати
Приказка

Філологічну освіту без перебільшення можна назвати інтелектуалізатором суспільства. Якщо рідна мова виховує лінгвістичне чуття і розвиває емоційну культуру особистості, то національна література значною мірою формує її суспільну свідомість і естетичну культуру.

Творчий сплав культури й мови виступає запорукою збагачення духовних цінностей кожної людини і всього суспільства. Низька культура мовлення, як зазначає В. Сухомлинський, примітивізує мислення, заважає людині зростати інтелектуально, призводить до знищення етнокультури. Добре ж «знання рідної мови, — говорить він, — визначає багатство, широчінь інтелектуальних і естетичних інтересів особистості».

Сьогодні вчитель української мови має ширші можливості для плідної педагогічної творчості. Важливі юридичні (які водночас є й політичними) документи — Закон про мови та Конституція України — забезпечують державний статус української мови. Але вчитель стоїть і перед великими проблемами, що нагромаджувалися сторіччями. Національний нігілізм давно набув критичного рівня розвитку, і це не може негативно не позначатися на дітях. Адже це колишніх і теперішніх нігілістів застерігав ще Т. Шевченко: «Бо хто матір забуває, Того Бог карає, Того діти цураються, В хату не пускають».

Де там — «не пускають»! Сьогодні й на покуті саджають тих, хто все зводить (і рідну мову теж) нанівець. Це про них пише К. Мотрич у своїй «Молитві до мови»: «Мово наша! Убога прочанко з простягнутою рукою! Осквернена й зневажена своїми ж дітьми, твоїм сім'ям немудрим, що вродило не з тих полів, де квітують гречки, мовби зійшли на землю ангели святі, де половіють жита, як Божий лик, і сяє небо, наче Господній престол. А з того зловісного валуєвського тирловища, де густо родить чортополох звиродніння, осот безпам'ятства, блекота запроданства, кукіль здрібнілого мислення, будяки бездуховності, чорнобиль рабської покори, прибиті сірою курявою повільної смерті, вичахання». Це

таких, безрідних, мудро застерігає В. Сухомлинський: «Той, хто не знає рідної материнської мови або цурається її, сам засуджує себе на злиденність душі, стає безбатченком». Це про таких говорить і В. Сосюра: «Листку подібний над землею, що вітер з дерева зрива, хто мову матері своєї, як син невдячний, забува».

Та національна природа бере своє. Великою мірою сприяє цьому розбудова національно-мовної освіти, спрямована на прилучення нових поколінь до духовних витоків національної культури і до невичерпних багатств основного її складника — мови. Красу й глибину рідної мови для дитячого світосприймання розкриває Д. Білоус у таких поетичних рядках:

Які чудесні барви в нашій рідній мові,
Які відтінки різні від Сейму аж по Сян!
У Києві говорять інакше, ніж у Львові, —
І *чорногуз*, і *бусол*, *лелека* і *боцян*...

Гріх не використати можливостей рідної мови для реалізації свого творчого потенціалу. Образне (художнє, поетичне) слово, слово-мудрість, слово-символ, народне висловлювання, виразне, влучне і завжди точне слово — який це могутній професійний арсенал учителя! Працювати над словом, відчувати будь-який порух у його значенні, найменшу особливість сполучуваності з іншими словами, можливості його ритмомелодики, природу асоціативних зв'язків, отже проникати в життя слова, — надійний шлях не лише до підвищення власного професіоналізму, але й до виховання мовного чуття учнівства.

У цьому контексті особливо вагомо постає проблема збагачення світоглядного словника учня, тобто розбудова індивідуального лексикону, що відбиває погляд молоді на природу як середовище проживання, на життя як найвищий витвір природи і на суспільство як спосіб життя мислячої частини живої природи — людей! Адже *світоглядний словник* — це набір понять, які усвідомлює людина в процесі пізнання навколишнього світу і самої себе та відтворює їх у слові. Система загальнонаціональної середньої освіти має бути побудована так, щоб кожен, хто її опановує, одержував змогу максимально оволодіти цим словником. Водночас слід розраховувати на здатність кожного учителя-предметника спрямовувати навчання так, щоб його результатом стало вміння вільно оперувати понятєвим апаратом тієї чи тієї дисципліни. Лише в цьому разі можна говорити про багатство та активність світоглядного словника окремої особистості.

Рідномовне навчання та виховання має спиратися як на загальнолюдський, так і на народознавчий контексти, на чіткі соціально-економічні мотиви навчання рідної мови, що передбачали б закономірне формування оптимального світоглядного словника учня, і загального його інтелектуально-культурного потенціалу. При цьому доречно навести ще одну заповідь І. Огієнка: «Як про духовну зрілість окремої особи, так і про зрілість цілого народу судять найперше з культури його літературної мови».

«НУ ЩО Б, ЗДАВАЛОСЯ, СЛОВА...»

«Людина через глибоке пізнання себе, свого народу найкраще пізнає світ, інші народи, у житті й творчості яких є багато спільного», — говорив відомий український художник І. Гончар. Глибоке пізнання себе і свого народу неможливе без доброго знання рідної мови й любові до неї. Згадаймо поетичні рядки М. Чернявського: «Слова не вмирають, не гасне в народові мова жива». Услід за І. Огієнком реконструюючи словник нашого народу, бачимо, чим користувалися люди в своєму найпершому суспільному житті, отже з'ясовуємо для себе рівень розвитку культури того часу, культури пранароду. Які ж слова існували в прамові? Тобто які зі слів української мови ведуть свій родовід ще з прамови? Скажімо, лексеми *береза*, *вовк* мають спільний корінь у різних мовах індоєвропейської сім'ї. Це свідчить про те, що в місцях розселення пранароду росли березові ліси, де водилися вовки. Слова *весна*, *зима*, *сніг* теж спільнокореневі для ряду мов, своїм значенням змешують простір, де росте береза, бо вказують на місця з помірним кліматом. Отже, пранарод, носій цих слів, у доісторичні часи жив десь у наших географічних широтах. Слова на означення домашніх тварин і птиці (*гуска*, *корова*, *вівця*, *свиня*, *коза* та ін.) теж мають спільні корені в споріднених мовах і виступають указівкою на те, що пранарод займався домашнім господарством. Прадавнє слово *вовна* вказує на відповідний рівень культури пранароду (він давно навчився обробляти вовну), а слово *молоко* засвідчує, що люди, здавна користуючись цим продуктом, активно займалися тваринництвом (пор. прадавнє *пастух*, однокореневе з ним *пастир* і близьке до них за значенням *цар* — спочатку «той, хто зберігав, охороняв добро людське»).

Рід наш із давніх-давен хліборобський. Пригадаймо рядки поезії В. Коржа:

Ми — світлотворці, вороги пітьми,
і, доки сонце живить наші мрії,
на рідній ниві будемо людьми —
ми: хліборобський рід. Івани і Марії.

Які ж культурні рослини, зокрема злакові, культивував уже пранарод? Передусім *ячмінь* (слово це ще з прамови). Що ж робили з ячменем? Прамова знає слова *молоти*, *жорна*, *пахати*, *соха*, що вказують на різні види хліборобських занять. Тепер про складніші знаряддя праці. Слово *віз* прадавнє, отже цей предмет народ має здавна. Але яким був його вигляд? Шукаємо слова, що його характеризують. Це передусім *вісь* і *колесо* — виходить, стародавній віз мало в чому відрізняється від сучасного. На те, чим займалися люди стародавньої пори, вказують і слова *сокира*, *шкіра*, *ткати*, *шити*, *шило*, *камінь*. А спільне для багатьох мов слово *дім* засвідчує оселю наших предків, що мала, як і сьогодні, двері, стелю, дах (відповідні слова сягають своїми коренями також у прамову).

Перше слово дитини *мати* відсилає нас до часів матріархату, доісторичної доби, коли головою роду була мати, а не батько. Цю обставину фіксує генетичний код людини, яка не випадково в екстремальних ситуаціях звертається саме до матері — «ой мамо!», як і до Бога — «о Боже» («Бог з тобою!», «хай Бог милує!», «Боже, поможи!», «Боже мій!», «дай Боже!», «не дай Боже!», «з Богом!», «Боже мій милий!», «Боже збав!», «слава Богові!»). До речі, слово *Бог* фіксує ще давньоіндійська мова у значенні «той, хто щедро наділяє, обдаровує всіх; господин». Очевидно, саме тому синонімом переосмисленого слова *Бог* стала назва *Господь* (також у сполуках — «о Господи!», «Господь його знає», «Господь з тобою!», «не дай (не доведи, не приведи) Господи!», «прости Господи!», «хай Господь милує»).

Мова — неосяжна душа народу, його щирість і гордість, радощі й печалі, його труд і піт, кров і сміх, його духовне безмежжя. «Слово до слова — зложиться мова», — кажуть у народі. А ще: «Розумне слово йде в діло». Мабуть, немає жодного майстра слова, який би не висловив свого ставлення, своєї любові, поваги до рідного слова. І. Франко називає мову «коштовним скарбом народу», І. Огієнко — його серцем, О. Гончар — «генофондом культури», а Б. Харчук — «сорочкою духу народу». Як «великий дар природи» сприймає мову білоруський письменник К. Крапіва, а для Д. Павличка мова — це «організатор духовного життя, єдності й розвитку народу».

Особливо щедрий на оцінки рідного слова М. Рильський. Для нього мова — це «життя духовного основа», «втілення думки», вона є «сповіддю народу». Не випадково поета називали «гранословом», бо він був надзвичайно вимогливим до себе і своїх творів. Пригадаймо рядки Д. Павличка про незабутнього М. Рильського: «Він України мав чарівну вроду, Носив її наймення гордолиць. Він виріс від суниць аж до зірниць, Великий гранослов свого народу».

Знаючи ціну слова, М. Рильський утверджує значення рідної мови для розвитку української нації. У його вірші «Мова» є такі рядки: «Прислухайтесь, як океан співає — народ говорить». Для поета народна мова — це океан, бездонні глибини, а народ — наймудріший учитель. Поет доклав багато своєї праці й душі до словників, тому мав повне моральне право спонукати молодь: «Не бійтесь заглядати у словник: це пишний яр, а не сумне провалля». Майстер слова розумів, що словник виступає надійним оберегом мови, і звертався до нащадків: «Як парость виноградної лози, плекайте мову... Чистіше від сльози вона хай буде...». М. Рильський вірить у невичерпні творчі потенції рідної мови, знає, що вона «живе своїм живим життям», тому, звертаючись до неї як до живої істоти, закликає: «Мужай, прекрасна наша мово... Цвіти над нами веселково, Як мир, як щастя, як любов!»

Незважаючи на те, що українська мова багатомільйонного народу протягом століть була під забороною, вона, мудра берегиня, жила, розвивалася і, як говорить К. Мотрич у «Молитві до мови», «не давала погаснути земному вогнищу роду нашого».

Кожний відчуває на собі силу слова. Особливо велика сила криється в слові поетичному. Згадаймо В. Сосюру, який із запалом оцінює його роль і значення для поетичної творчості: «О зброє щастя, слово, я жить з тобою звик!». Поетичне слово хвилює, збуджує, полонить, пронизує, захоплює, обурює, кличе. У кого не стрепенеться серце від ліричних Шевченкових рядків: «Садок вишневий коло хати, Хрущі над вишнями гудуть», «Соловейко в темнім гаї Сонце зустрічає», «Село на нашій Україні — Неначе писанка, село». А хіба не пронизують сумом і болем душу інші поетичні вирази: «Чорніше чорної землі Блукають люди», «Там матір добрую мою, Ще молодую, у могилу Нужда та праця положила». Т. Шевченко, великий наш патріот, як ніхто, розумів силу слова правди, тому й поклявся: «Возвеличу малих отих рабів німих! Я на сторожі коло їх поставлю слово». Він вірив, що тільки рідне слово просвітить народний розум і слугуваиме йому дороговказом на шляху до «своєї хати», де буде «своя правда і воля святая». Згадаймо ще поетичні рядки П. Куліша, сучасника Т. Шевченка: «Рідне слово, рідний розум, — рідна й правда буде».

Народ закликає бути обережним зі словом («Гостре словечко коле сердечко», «Ніж ранить тіло, а слова — душу», «Скажеш слово, а нещастя готово»), бо знає: «Слово може врятувати людину, слово може вбити». Словом можна підбадьорити, піднести, возвеличити і словом можна образити, спаплюжити, знищити. Словом можна створити вершини краси («Красная мова находить добрії слова»), можна й спотворити будь-що («Нагла мова — правда готова»).

Слово треба берегти від каліцтва, як душу. Яке слово, таке й мислення («Пізнати з мови, якої хто голови»). Словом вимірюється рівень духовної культури («Яка людина, така й бесіда»). Актуальним видається сьогодні народний афоризм «яка мова, така й рада». І не лише щодо окремої людини (ці слова були актуальними завжди), а щодо цілого суспільства — нація лише тоді по-справжньому стане на цивілізований шлях розвитку, коли до кінця усвідомить себе у власній мові — ключовій своїй ознаці. Як би хотілося, щоб оце було сказано не про нас — «хто своєї мови цурається, хай сам себе встидається».

«СІМ'Я МІЦНА — ГОРЕ ПЛАЧЕ»

З давніх-давен сім'я була осередком родоводу, про що свідчать слова ще прамови на означення кровної спорідненості — *брат, син, сестра, дочка*. Назви за спорідненістю становлять своєрідне родовідне дерево. Основні серед них — чотири слова: *батько* (рідний), *мати* (рідна), *син* (рідний), *дочка* (рідна). Але мова не обмежується лише цими найменнями. В народі батька урочисто іменують — *отець*, напр. у прислів'ї: «Пан добрий, як отець — взяв корову і скопець [дійницю], а пані, як мати, — казала теля взяти». Якщо ж ідеться про Бога, то його ще величають Отцем Небесним.

Батька пестливо називають іще *батеньком* або *батечком*, напр. у

народній пісні: «Ненька зітхає, а батенько лає, слава недобра про мене біжить». У часи Козаччини батьками також шанобливо називали козацьку старшину і гетьмана, як у народній думі: «Ой, Богдане, батьку Хмелю, славний наш гетьмане! Встала наша Україна на вражого пана». Оскільки батьківство — це спорідненість по крові, зрозумілою є логіка появи слова *батьківщи́на* у значенні «країна для людей, які в ній народилися». У Т. Шевченка («Ніхто її [України] не рятує... Козачество гине; гине слава, батьківщина») це слово вживається у значенні «спадщина від предків», тобто «від батьків-козаків». З часом воно переосмислюється як «вітчизна», тобто «країна предків, батьків», а отже, «країна народження кожного». До речі, слово *вітчизна* (від «вітець», «отець» — звідси й староукраїнські варіанти «ойчизна», «отчизна», «отчина», пор. «вотчина») у вказаному значенні вживається значно раніше, напр. у М. Смотрицького (XVII ст.): «До отчизни, дітоньки, квапиться потреба» або його сучасника К. Саковича: «Кто бовім за ойчизну не хочет вмирати, Тот по том з ойчизною мусить погибати».

Оскільки мати завжди була ближчою для людини, то й кажуть у народі: «У дитини заболить пальчик, а у матері серце». Одвічна любов до матері породжує в мові пестливі найменування *матінка, матіночка* («Ой не можу, матіночко, за нелюбом жити» — пісня), *неня* («Хіба ж нам розлюбить і нені усміх милий, і усміх любої, і шелести дібров?» — М. Рильський), *ненька* («В кого ненька, в того й голівка гладенька» — прислів'я); пор. ще: *матка, матіконька, маточка, матуня, матуся, матусенька, матусечка, мама, мамка, мамуня, мамуся, мамусенька, пенечка.*

Узагальнене *батьки* (батько й мати) має свої синонімічні відповідники — *батько-мати* («У батька-матері серце все хилиться до них [дітей]» — І. Франко), народнопоетичні *отець-мати* («Час-пора, отець-мати, благословить, Ой час-пора молоденькій Та гіллячко звить!» — Леся Українка) і *отець-ненька* («Приступи, Марусе, близенько, Уклонися отцю-неньці низенько!» — весільна пісня).

Нерідна мати має назву *мачуха*: «Добра мачуха, а все не рідна мати» (прислів'я); «Горілка не дівка, а мачуха не мати» (прислів'я); «Добре тому жити, в кого рідна мати, в мене молодої мачуха лихая» (пісня). Фольклорний образ злої мачухи використовується письменниками для влучних порівнянь і метафоризованих характеристик, напр.: «Недоленька знущалася над нею, як мачуха над нерідними дітьми» (М. Коцюбинський); «Чуже село — мачуха, не пригріє» (Ганна Барвінок). Антитеза *мати/мачуха* властива передусім народній творчості, зокрема кажуть: «Природа одному мати, а другому мачуха».

Нерідного батька називають *вітчимом*. Це слово є однокореневим зі словом *отець* (род. *отця, вітця*). Проведемо такі паралелі: *отецький* і *вітцівський* у значенні «батьківський» (кажуть *отецький син, отецька дитина*, коли мають на увазі дитину порядних батьків; або ще: «Жив по-панськи, вітцівського добра не марнував» (І. Франко)); *отчизна, отчина, вітцівщина* у значенні «батьківщина, спадщина від батьків», напр.: «Кидають вітчизну і свою дідизну: свої пасіки й левади» (Сл. Грінченка); «Тут моє право! Тут моя вітцівщина!» (І. Франко). Звідси й переосмислене *вітчизна* — «батьківщина, рідний край», діалектне *вітчина*, застаріле *отчина*: «Про дальну мрію отчину, ти залишала край чужий» (М. Драй-Хмара).

Нерідні діти іменуються *пасинок* або *пасерб* (нерідний син), *пасербиця, падчерка, падчірка* (нерідна дочка). Типові недобрі стосунки, що складалися впродовж століть між нерідними матір'ю і дітьми, давали підстави майстрам слова говорити, скажімо, так: «Килина Іванівна не була тією традиційною мачухою, яка поїдом їсть пасербиць і пасинків» (Л. Дмитерко).

Наступні лінії кровної спорідненості позначаються такими словами — низхідна: *дід (прадід, прапрадід), баба (прабаба, прапрабаба)*, висхідна: *онук, внук (правнук, праправнук), онука, внука (правнука, праправнука)*. Ці слова мають ряд зменшених і пестливих варіантів, напр.: *дідунь, дідуньо, дідунечко, дідусьо, дідусечко; бабуня, бабунечка, бабуся, бабусенька, бабусечка; внучок, онучок; внученька, онученька, онучечка, онученька*: «Не треба спати дідусеві, коли онученька не спить» (В. Сосюра). Подальші лінії кровної спорідненості узагальнюються назвами *предок* у низхідному напрямі і *нащадок, потомок* — у висхідному. Багато з названих слів давно вже переосмислилися на позначення інших реалій. Наприклад, дідом або бабою називають просто людей похилого віку («Був собі дід та баба... Удвох на хуторі жили» — Т. Шевченко). У формі множини слово *дід*, виступаючи синонімом до узагальненого *предок* (також у формі множини), означає людей колишніх поколінь. Відповідно множинна форма слова *внук* як синонім до узагальненого *нащадок (потомок)* у формі множини означає людей прийдешніх поколінь: «Лірник візьме кобзу в руки, ...Щоб згадали пізні внуки, як жилося їх дідам» (Я. Щоголів).

Гілля родинних зв'язків розгалужується по лінії братів і сестер. Рідного сина рідного (двоюрідного, троюрідного) брата або сестри називають *племінником* чи *небожем*, відповідно рідну дочку — *племінницею* чи *небогою*. *Небожем* або *небогою* пестливо називають також чоловіка або жінку (молодих віком) при звертанні до них, напр. у Т. Шевченка: «Хто не вміє заробить, То той не вмітиме й прожить. А ти як думаєш, небоже?»; «Чи не покинуть нам, небого, Моя сусідонько убога, Вірші нікчемні віршувать». Названі слова в народі давно переосмислилися і в значенні «бідолаха», «сердега», напр.: «— Проспівав ти літо Боже, — вдача вже твоя така, — а тепер танцюй, небоже, на морозі гопака!» (Л. Глібов); «Ой покинув Петро хату і жінку небогу» (П. Гулак-Артемовський). Брат батька або матері, а також чоловік тітки іменуються *дядьком* (у побуті також *дядею, дядьом, дядюнею, дядечком*), відповідно сестра — *тіткою* (у побуті також *тітонькою, тіточкою, тітунею, тітусею, тітусенькою*), а дружина дядька — *дядина*. Слово *дядько* має досить поширений у Галичині

синонім *вуйко (вуй)*, що називає лише дядька по матері (брата матері). Відповідно слово *тітка* має синонім *вуйна* на означення сестри матері або дружини материного брата (дядини). Дядька по батькові (брат батька), а також чоловіка батькової сестри в окремих регіонах називають *стриєм (стрийком, стриком)*, відповідно тітку по батькові (сестру батька), а також дружину батькового брата (дядину) — *стрийною*. Крім рідних братів і сестер, маємо також двоюрідних (у перших) і троюрідних (у других).

Родовід не завершується кровною спорідненістю, а обростає свояцькими (шлюбними) зв'язками. По лінії чоловіка батько дружини іменується *тесть*, мати — *теща*, брат дружини — *шурин (шуряк, свояк, швагер)*, сестра дружини — *своячка (свояченица)*, чоловік дочки (сестри) — *зять*, у побуті *зятик, зятенько, зятьок*. По лінії дружини (жінки) батько чоловіка іменується *свекор*, мати — *свекруха*, брат чоловіка — *дівер (швагер)*, сестра чоловіка — *зовиця*, дружина сина — *невістка*, брата — *братова*, чоловік сестри дружини — *свояк*, дружина брата дружини — *своячка (свояченица)*, дружина брата чоловіка — *ятрівка*. Батько одного з подружжя щодо батьків другого іменується *сват*, відповідно матір — *сваха*: «Закувала зозулина на даху, моя мати твою матір не хоче за сваху» (коломийка). Деякі зазначені назви, зокрема *свекруха*, набули в мові різко негативних характеристик; пор., зневажливі варіанти *свекрушина, свекрушисько, свекрушище*: «Вари, вари, свекрушище, вареники з сиром» (пісня), а також народні порівняльні характеристики самого слова *свекруха*: «Хата чужая, як свекруха лихая» (прислів'я). Навіть пестливі форми мають їдко іронічний підтекст: *свекрівонька, свекровця, свекрушенька*: «Якби мені лиха та лиха, якби свекрівонька тиха, якби мені чоловік молодий, до другої не ходив, не любив» (пісня). Дісталося в народі й свекру: «Збирається, як свекор пелюшок прати»; тестеві й зятю: «Тесть любить честь, а зять любить взять»; тещі: «Жінка для світу, теща для привіту, матінка рідна лучче всього світу».

У поемі І. Котляревського «Енеїда» є місце, де наводиться перелік мешканців пекла, які особливо согрішили на білому світі й спокутують гріхи у потойбіччі. Дотримуючись народних традицій і використовуючи влучні народні спостереження над типовою поведінкою різних представників свояцького племені, автор, зокрема, зауважує, що перед очима Енея і Сивілли «вітчими йшли, тесті-скуп'яги, зяті і свояки-мотяги». Авторський набір героїв — мешканців пекла та їхні характеристики коментарів навряд чи потребують, особливо якщо порівняти цей вислів із наведеними вище народними афоризмами.

Окремо згадаємо каламбури на означення рідні, свояцтва. Синонімічний ряд відомих фразеологічних зворотів цього типу (*десята вода на киселі, через дорогу навприсядки* тощо) доповнюється цілою низкою каламбурних приповідок. Ключовими в них виступають, як правило, слова: *родина*: «Родина — кумового наймита дитина», «Ми собі родина: твій дід і мій дід найшли один дріт», «Ми собі родина, бо твій дід моїй бабі раз у шапці приніс грибів»; *рідня*: «Близька рідня — на одному сонці онучі сушили», «Така рідня, як чорт козі дядько», «Така рідня, як чорт козі, а верба лозі», «Тільки й рідні, що у Києві Химка»; *родич*: «— Дядьку, йдіть у хату! — Чого? — Родичі приїхали! — Які? — Сватового сусіда молотники», «Кумина хата горіла, а твоя тітка руки нагріла — от ми й родичі», «Ми родичі: ваші собаки їли, а наші на ваших через тин гавкали», «Родичі — поза городи ходячи»; *свояк*: «Ти мені свояк по рябій свині з поросятами», «Ми з тобою свояки: його мама і моя мама в одній воді хустки прали»; *рідний (кревний)*: «Такі собі рідні, що мій отець у його вітця купив собі паця», «Твоя мама — тобі мама, а моя мама — мені мама, то ми си рідні», «Ми близькі кревні, бо з одного горнятка воду пили», «Ми собі кревні: мій дід з його бабою ходили на сорокопуди», «Ми з тобою кревні, бо мій батько і твій батько коло одної печі грілися». Ціла низка каламбурів на означення досить віддалених родинних стосунків жартівливо обігрує імена людей: «Андрій бабці (Кузьмі) рідний Федір», «Твій Василь та моїй бабці Федір», «Ваша Катерина нашій Орині двоюрідна Одарка», «Його мати моїй матері двоюрідна Параска», «Ковалів Гераська та Химиній Парасці у первих Юхим». Крім указівки на псевдородинні стосунки, у деяких афоризмах закладена виразна негативна характеристика: «Кіндрат — свині брат, а кабана вуйко», «То сестра! Вона мені така сестра, як чорт козі дядько», «Він мені така рідня, як через дорогу в перших Пазьки брат».

Загалом же рід (родину, рідню, родовід — і кровний, і свояцький) народ оспівує найніжнішими, найщирішими словами: «Да звеселимо увесь рід свій! Що перший рід — свекорків, а другий — батеньків», «Зеленеє жито, зелене, хорошії гості у мене, зеленеє жито, ще й овес, тут зібрався рід наш увесь»; освячує наймудрішими наставляннями: «За гроші не купиш ні батька, ні матері, ні родини», «Що написано на роду, того не обійдеш на льоду». Пор. ще у Т. Шевченка: «Тяжко-важко в світі жити сироті без роду», у Лесі Українки: «Хто в серці іскру небесну ховає, рід свій веде з Прометея».

«ОСЬ ЖЕ І Я, ЩО ХОРОШЕ ІМ'Я»

Наш родовід — це наше ім'я, ім'я батька, діда, прадіда, прапрадіда: «Взагалі без імення ніхто між людей не буває. Хто б не родився на світ — родовита людина чи проста, кожного з них, породивши, іменням батьки наділяють» (Гомер).

Основу сучасних імен становлять імена християнського календаря[1]. Звичайно, були в нашого народу імена і до прийняття християн-

[1] Тут і далі див. ще: *Скрипник Л.Г., Дзятківська Н.П.* Власні імена людей. Словник-довідник. — К., 1996. — С. 7–19.

ства. Їх підказували здебільшого різні обставини родинного життя. Наприклад, довгоочікуваного сина називали *Жданом*, небажаного — *Нежданом, Нечаєм*. В іменах відображалися певні риси людей (*Буян*), пора року, коли людина з'являлася на світ (*Зима*), віра в магічну силу імені (*Лев, Сокіл*). Дохристиянські імена — це також численні складні найменування з кінцевими *-слав, -мир, -волод, -полк, -бор, -мисл: Борислав, Богуслав, Вірослав, Всеслав, Градислав, Гранислав, Доброслав, Мирослав, Мечислав, Радислав, Твердислав, Будимир, Велимир, Володимир, Добромир, Любомир, Остромир, Ратмир, Славомир, Всеволод, Рогволод, Ратибор, Гостомисл, Добромисл.*

Сучасні українські імена людей становлять кілька шарів щодо їхнього походження:

1) візантійські християнські імена або імена християнського календаря, запозичені разом із запровадженням християнства на Русі в X ст. Ці канонізовані (узаконені) церквою і зафіксовані у спеціальних книгах (святцях) імена давалися під час хрещення і охоплювали, крім давньогрецьких, давньоримські та давньоєврейські імена, тобто найменння, які вживалися на територіях тих країн, з якими греки візантійської епохи підтримували торговельні і культурні зв'язки, напр.: *Іван, Олексій, Михайло, Григорій, Петро, Федір; Ганна, Олена, Катерина* (українізовані оформлення). Звернімо увагу на побутування давньоєврейського імені *Іван* («Божа благодать», «Дар богів») на українському мовному ґрунті: *Іванко, Іваконько, Іваненько, Іванечко, Іванець, Іванина, Іванчик, Іваночок, Іваньо, Іванько, Іванунь, Івануньо, Івась, Івасько, Івасенько, Івасечко, Івасик, Івасьо, Івасюсь, Івасюсенько, Івасюнечко, Івасюньо, Івашко, Івашенько, Івашечко, Ваня, Ванько, Ваньо, Ванюсьо:* «А в нашого Іваненька хата на помості, як заграють музиченьки — рухаються кості» (пісня), «Ой поїхав Івасенько до поля орати, лишив жінку Катеринку дома газдувати» (пісня). Як бачимо, українська мова сприяє творенню численної кількості здрібніло-пестливих варіантів того самого запозиченого імені. Варіантність імен характерна для мови у різних її проявах: фонетичному (*Абрам — Аврам — Оврам, Авакум — Абакум, Авило — Вавило, Андріян — Адріян, Ларіон — Іларіон, Лавр — Лавро, Никіп — Никон*), словотвірному (*Захар — Захарій — Захарко, Клим — Климент — Климентій, Костянтин — Кость, Леонтій — Левко, Андроник — Андрон*), морфонологічному (*Никифор — Ничипір, Охрім — Єфрем, Яхрем, Ярема — Веремій — Єремія*);

2) давньоруські імена: *Борислав, Володимир, Всеволод, Ростислав, Любим; Любава, Людмила, Лада, Рада* та ін., в тому числі скальковані з грецької мови: *Віра, Надія, Любов*, а також окремі імена скандинавського походження — *Ігор, Олег, Ольга, Рогніда*;

3) імена, запозичені із західнослов'янських і південнослов'янських мов: *Вацлав, Вітольд, Зорян, Стоян, Чеслав, Ян; Ванда, Влада, Власта, Гелена, Ружена, Ядвіга, Яніна* та ін.;

4) імена радянської пори: *Аеліта, Аїда, Воля, Ера, Ідея, Іскра, Лілія, Маїна, Нінель, Октябрина, Слава, Сніжана; Вілен, Кім, Марат, Радій*;

5) імена, запозичені в новітній час із західноєвропейських мов: *Альберт, Артур, Арнольд, Вольдемар, Густав, Едмунд, Едуард, Еміль, Конрад, Людвіг, Раймонд, Роберт; Аделаїда, Ангеліна, Аліна, Аліса, Альвіна, Анжела, Беатриса, Белла, Віола, Гертруда, Жанна, Елеонора, Земфіра, Ілона* та ін.

Спостерігається повна відсутність соціальної диференціації особових імен в Україні нинішній. Окрім того, коло вживаних імен дедалі звужується, що свідчить про «моду» на окремі з них. Скажімо, лідерство серед імен тримають такі: *Андрій, Віктор, Віталій, Володимир, Дмитро, Євген, Ігор, Олег, Олександр, Сергій, Юрій; Ірина, Людмила, Марина, Наталія (Наталя), Олена, Ольга, Світлана, Тетяна.* До них долучаються: *Богдан, Вадим, Максим, Роман, Руслан; Алла, Валентина, Вікторія, Ганна (Анна), Інна, Оксана, Юлія; В'ячеслав, Геннадій, Григорій, Костянтин, Леонід, Микола, Мирослав, Назар, Павло, Станіслав, Тарас, Ярослав; Галина, Віра, Катерина, Любов, Лариса, Лідія, Марія, Надія, Яніна.* Відновлюються окремі призабуті імена: *Арсен, Артем, Гліб, Данило, Денис, Єгор, Іван, Інокентій, Кирило, Микита, Остап, Платон, Родіон, Тимофій; Анастасія, Антоніна, Дарія, Євдокія, Єлизавета, Марія, Соломія, Уляна, Ярина.* Як бачимо, унітаризація суспільства призвела значною мірою і до унітаризації імен, хоча традиційно в Україні найменння людей мали соціальне забарвлення. Наприклад, народна пісня увібрала в себе коло імен, що освоювалися, узвичаювалися і шліфувалися протягом століть у сільському родинному й соціальному побуті: «По тім боці на толоці два камені меле. Питається козак дівки: «Чи підеш за мене? — Ой не хочу я за тебе, піду я за Гриця, — А у Гриця все пшениця, буду калашниця. Ой не хочу я за Гриця, піду я за Івана, — А в Івана жита яма... Ой не хочу я за Івана, піду за Пилипа, — А в Пилипа в саду липа, буду щодня бита. Ой не хочу за Пилипа, піду я за Власа, — А у Власа гора м'яса, буду щодня ласа. Ой не хочу я за Власа, піду я за Гната, — А в Ігната нова хата, буду я багата. Ой не хочу я за Гната, — піду я за Марка, — А у Марка срібна чарка, буду я шинкарка. Порадь мене, бабусенько, порадь мене, мати! Чи йти мені за нелюба, чи милого ждати?»».

Цю обставину враховують письменники при виборі імені літературного персонажа. Наділяючи свого героя тим чи тим ім'ям, автор, звичайно, вкладає в цю назву передусім певну соціальну ознаку. Наприклад, у творах української класичної літератури письменники, зображуючи життя селян, добирали героям імена, поширені в народі. Про це свідчать хоч би імена героїв Т. Шевченка — *Ярема, Марко, Іван, Назар, Катерина, Ганна, Марина, Лукія*; Марка Вовчка — *Горпина, Одарка, Устина, Домаха, Назар, Прокіп*; І. Нечуя-Левицького — *Мотря, Лаврін, Микола, Карпо, Мелашка, Палажка, Параска, Мокрина*; Панаса Мирного — *Оришка, Мотря, Христя, Грицько,*

Максим, Улас; М. Коцюбинського — *Марко, Прокіп, Андрій, Маланка, Гафійка, Хома.* Характерним у цьому плані є такий епізод із повісті І. Нечуя-Левицького «Кайдашева сім'я»: «Веселому, жартівливому меншому братові хотілося говорити; старший знехотя кидав йому по кілька слів. — Карпе, — промовив Лаврін, — а кого ти будеш оце сватати? Адже ж оце перед Семеном тебе батько, мабуть, оженять». Після цього Лаврін називає можливих кандидаток у наречені Карпові. Звернімо увагу на те, які добираються автором імена — *Палажка, Хівря, Вівдя, Химка, Олена, Одарка, Хотина, Ганна, Мотря.*

Як правило, наведені імена, оскільки їх давали позитивним героям, мають «нульову» експресію, тобто сприймаються як стилістично нейтральні. Навіть те, що цілий ряд цих імен є похідними формами, не надає їм будь-якої експресії, пор.: *Мелашка, Маланка* від *Меланія, Палажка* від *Пелагія, Грицько* від *Григорій, Оришка* від *Орина* або *Ірина (Ярина)* та ін. Це пояснюється поширенням аналізованого шару лексики в побуті XIX — початку XX ст. Лише подекуди трапляються стилістично забарвлені похідні (зменшені) форми, як, наприклад, у творах Марка Вовчка. Мати з оповідання «Два сини» ніжно називає своїх синів Андрійком і Васильком, а козачку з однойменного оповідання на селі з повагою іменують Олесею. Пригадаймо ще героїв Панаса Мирного Чіпку та Галю або персонажа Т. Шевченка Петруся. З часом, особливо з появою «нової моди» на імена, деякі з тих, що досі сприймались як стилістично нейтральні, набувають нового забарвлення. Згадаймо манірну героїню з п'єси Є. Купченка «Тиха українська ніч», що, намагаючись позбутися, на її думку, «мужицького» йменння, вигукувала: «Яка я вам Мотря, я ж Аллочка».

Якщо персонажам із народу давали здебільшого лише ім'я та прізвисько або саме ім'я чи саме прізвисько, то персонажам дворянського (шляхетського) походження (хай то позитивні чи негативні герої) давалося зазвичай повне ім'я — власне ім'я, ім'я по батькові та прізвище. Пригадаймо знаменитого конотопського сотника Микиту Уласовича Забрьоху або сотенного конотопського писаря, який, «як стане з паном сотником Забрьохою розмовляти, — пише Г. Квітка-Основ'яненко, — так ви тільки слухайте, а вже чи второпаєте що, не знаю, бо він у нас чоловік з ученою головою: говоре так, що з десятьма простими головами не розжуєш, бо вчився «двадцять год»». І незважаючи на цілком іронічну характеристику, автор наділяє його повним ім'ям — Прокіп Ригорович Пістряк. І поряд, у тій же «Конотопській відьмі», діють персонажі з інших соціальних прошарків — козаки Ілько, Демко, Процько, запідозрювані у відьомстві селянки Пріська Чирячка, Химка Рябокобилиха, Пазька Псючиха, прості селяни Йохим Хвойка, Явдоха Зубиха, Демко Швандюра, стара Льозниха.

Широко користуючись зменшено-зниженими іменами з суфіксами *-к(а), -х(а)*, Г. Квітка-Основ'яненко тим самим реалістично відобра-

жає тогочасне поділене на стани та класи суспільство, у якому навіть ім'я, що нагадує більше кличку, вказувало на низьке соціальне становище простої людини. Реалістично відтворюючи сувору станову субординацію старого українського села, Г. Квітка-Основ'яненко шукає шляхів сатиричного, часом гумористичного зображення. У лексичне значення прізвища його героїв вкладається іронічний зміст. Зокрема, носій прізвища Забрьоха після невдалого сватання часто не мав сили роздягтися, «рад-рад, що за північ допхався додому». Те саме спостерігаємо в романі Панаса Мирного «Хіба ревуть воли, як ясла повні?». Змальовуючи образ поміщика Данила Павловича Кряжова, письменник між іншим зауважує, що це «потомок того самого гетьманського полковника Кряжа, що вславився ні боями, ні походами, а тільки тим, що як прикріпляли до землі підсусідків, він прикріпив ще трохи своїх далеких родичів, а разом з ними брата і сестру рідну».

Прізвища на *-ський* давали здебільшого персонажам шляхетського походження, оскільки з давніх-давен імення цього типу носили аристократичні сім'ї. В українській класичній літературі найменння на *-ський, -цький* трапляються дуже часто. Проте ряд письменників, з метою гумористичного або сатиричного зображення героя, в значущу частину прізвищ названого типу вкладає зовсім не «аристократичний» зміст. У цьому плані подаються прізвища Лопуцьковський, Опецьковський, Халявський у Г. Квітки-Основ'яненка, Тетерваковський у І. Котляревського та ін. У згаданому творі Панаса Мирного прізвища потомків «голопузої шляхти», а тепер членів земства Совинського, Кривинського, Гаєцького своєю словотворчою будовою не випадково відрізняються від прізвищ земських гласних Свербиноса і Ступи та прізвиськ представників соціального дна Пацюка, Лушні, Матні, Пороха. Кожне з них саме по собі — вже образ. Свідченням станової субординації старого українського села є і такий приклад. Головного героя твору Панаса Мирного на селі звали просто Чіпкою, іноді Чіпкою Вареником. Коли ж його обрали земським гласним, становий голова в індивідуальній бесіді улесливо величає Чіпку вже Никифором Івановичем. У земстві ж до Чіпки звертаються не інакше як до Варениченка.

Автор художнього твору добирає відповідні імена та прізвища, якщо є потреба підкреслити національну належність своїх героїв. Цим користується І. Котляревський у знаменитій травестії «Енеїда». Еней з Сивіллою мандрують пеклом і раптом стрічають загиблих троянців:

Педька, Терешка, Шеліфона,
Панька, Охріма і Харка,
Леська, Олешка і Сізьона,
Пархома, Іська і Феська,
Стецька, Ониська, Опанаса,
Свирида, Лазаря, Тараса.
Були Денис, Остап, Овсій
І всі троянці, що втопились,
Як на човнах з ним волочились.
Тут був Вернигора Мусій...

Сам список цих імен та їхнє стилістичне оформлення дають можливість судити, що перед читачем не міфічні троянці, а українське

козацтво. Особливо слід звернути увагу на колоритне прізвисько Вернигора, включене в наведений вище текст. Причини значно ширшого, порівняно з іншими народами, побутування серед українців колоритних прізвищ (особливо складних наймень) із виразним гумористичним відтінком у значенні слід шукати в нашій історії[1].

Величезна кількість сучасних українських прізвищ постала в Запорозькій Січі. Саме тут вперше виникла потреба офіційної реєстрації значної кількості козаків. За січовими звичаями, новоприбулий до війська мав прибрати нове прізвисько, під яким його записували до козацьких реєстрів. Під час процедури вибору нового найменння січове товариство мало слушну нагоду повною мірою виявити свою схильність до жарту і дотепу. Ось як це описував Д. Яворницький в «Історії запорозьких козаків»: «Прийнятий до лав запорозьких козаків насамперед записувався в один із 38 січових куренів, у той чи інший з них, залежно від власного вибору, й тут же, при записі в курінь, міняв своє власне прізвище на якесь нове прізвисько, котре дуже часто характеризувало його з зовнішнього чи внутрішнього боку; цю зміну прізвища робили для того, щоб приховати минуле новоприйнятих у Січ. Часто на запит російського чи польського уряду, чи нема у Січі якогось Іванова чи Войновича, запорозький Кіш відповідав, що таких осіб на Січі немає, а є Задерихвіст чи Загубиколесо, котрі вступили до лав козаків приблизно в той час, про який запитують московські чи польські люди. Змінивши ім'я і приписавшись до куреня, новачок приходив у той курінь, і курінний отаман у присутності козаків відводив йому місце завдовжки три аршини й завширшки два, кажучи при цьому: «От тобі й домовина! А як умреш, то зробим ще коротшу». Тут же знаходимо цікаві свідчення козаків, що виховувались у Січі з дитинства, про те, як їм давали прізвиська. Ось одне з них: «Народився я на Україні, у самий день Івана Купала, котрого року — не знаю; мій батько, Сидір Пересунько, виховував мене до 9 років, тобто вчив працювати та Богу молитися. Потім узяли мене на Січ, де я при пані кошовому був молодиком, а в 20 років мене взяли і записали у військо. У війську назвали мене Журбою, бо я усе мовчки працював, а після того, як на чатах недоглядів, як поляки нашу здобич відняли, назвали мене Іваном Присліпою».

Як засвідчують козацькі реєстрові списки, породженням відчайдушного й розкутого духу запорозького січового товариства є, очевидно, така своєрідна за способом творення і за семантикою група прізвищ (колишніх прізвиськ), як *Дершикура, Затуливітер, Неїжборщ, Недайкаша, Непийвода, Непийпиво, Підкуймуха, Задерихвіст, Нагнибіда, Мухобій, Варивода, Убийвовк, Паливода, Перебийніс, Печиборщ, Покиньчереда, Прудивус (Прудиус), Роздайбіда, Цідибрага, Куйбіда, Тягнирядно, Скоробреха, Скороходько, Скоробагатько, Півторабатька, Некормигостенко, М'якоступенко, Убийкінь, Козоріженко, Кривошия, Ізборубченко, Чорномазенко, Чорноштаненко, Трикозленко* та ін. А хіба не віє гумором, сонцебризним сміхом і разом з тим влучністю характеристик від таких козацьких наймень: *Тишко Наливайченко, Трохим Міняйленко, Іван Привезюн, Павло Безштанько, Петро Сало, Васько Сметана?*

Традицію нарекення новобранців влучним прізвиськом успадкували від запорозьких козаків учасники гайдамацьких повстань, що знайшло художнє відображення у відомій сцені Шевченкової поеми «Гайдамаки»:

«А як тебе
Зовуть? я не знаю».
«Яремою».
«А прізвище?» «Прізвища немає!»
«Хіба байстрюк? Без прізвища —
Запиши, Миколо,
У реєстер. Нехай буде...
Нехай буде *Голий*.
Так і пиши!»
«Ні, погано!»
«Ну, хіба *Бідою*?»
«І це не так».
«Стривай лишень,
Пиши *Галайдою*».
Записали.

«Галайда вполовину видуманий», — засвідчував сам Т. Шевченко, але прізвисько не випадкове, оскільки слово *галайда* у народі означає «бродяга, безпритульний, бездомний». Як бачимо, прізвиська також виступають засобом реалістичного зображення дійсності. Це пояснюється насамперед їхньою роллю і місцем в українському побуті. Взагалі роль і місце прізвиськ в українському житті досить помітні. Одним із свідчень цього є уривок із твору В. Минка «Моя Минківка»: «Українське село вигадливе на прізвиська. Причепить кличку — і носи на здоров'я усе життя. Жив-був у Минківці Іван Ряднина. Зла доля скривдила його змалку: хворів на віспу і виріс рябим. А його жінка Параска була вродлива, на її чистому обличчі завжди грав рум'янець. І ось її також прозвали рябою. Більше того, усі в селі ніби забули, що Іван рябий, казали: — Який Іван? — А отой, чоловік рябої Параски... Мій тато з юнацьких літ почав жити з трьома найменнями: Петро Минко — за метрикою, а Петро Школьниченко і Петро Святий — по-вуличному. Святим прозвали його за те, що він до старості співав у церкві на криласі і за все своє довге життя не пив, не курив, ніколи погано не лаявся».

Повністю виправдовує своє прізвисько героїня відомої п'єси І. Котляревського Наталка. Ймення Полтавка свідчить не тільки про належність героїні до полтавців і вказує на місце дії, а головним чином засвідчує ставлення самого автора до центрального образу п'єси, його патріотичні почуття. У фіналі він із захопленням вигукує: «От такові-то наші полтавці! Коли діло піде, щоб добре зробити, то один перед другого хватаються».

Родовід офіційних українських прізвищ починається з XVII ст.,

[1] Тут і далі див. ще: *Масенко Л.Т.* Українські імена і прізвища. — К., 1990. — С. 37–39.

коли, на думку І. Франка, 1642 р. митрополит Київський Петро Могила ввів у церквах реєстрацію метрик новонароджених, одружених та померлих. Цікавими, на наш погляд, є джерела походження українських прізвищ, серед яких можна виділити кілька груп.

Передусім це прізвища відіменного походження: *Васильченко, Василенко, Василько, Васько, Васюта, Васьковець, Василишин, Ващенко; Олексієнко, Олексенко, Олексюк, Олесь; Борисенко, Борисюк, Борисьонок; Романенко, Романченко, Романчук, Романець, Романіка, Романовський, Ромась, Романишин, Романко, Романюк, Романів* та ін.

Підраховано, що від імені Іван (та польської форми Ян) походить близько 130 українських прізвищ. Ось деякі з них: *Іваненко, Іванюта, Івашко, Іваницький, Івановський, Яницький, Янковський, Яновський, Іванишин, Івашкевич, Іванкевич, Янкевич, Іващенко, Вашкевич, Янкович, Яненко, Івашина, Януш, Іванусь, Івасюк, Іванченко.*

Багато українських прізвищ походить від родових наймень перших носіїв або від місця їхнього проживання. Наприклад, прізвища *Волох, Волошин, Волохович, Волошинович, Волошинюк* походять від родового найменння племені волохів, а прізвища *Бойко, Бойченко, Бойчук, Бойчишин* — від родового найменння племені бойків. Прізвища *Подоляк, Подолян, Подольчик* пов'язують з місцевістю, що носить назву *Поділля*, а *Волинець, Волинський* — з місцевістю, що має назву *Волинь*. У тих, хто носить прізвище *Задорожний, Зарічний, Загайний, Левадний, Островець, Підмогильний, Залеський, Заярний*, предки, можливо, жили за дорогою, за рікою, за гаєм, на леваді, острові, під могилою, за лісом, за яром.

Значна група прізвищ походить від роду занять предків або їхнього соціального стану: *Лимар, Комірник, Козак, Боярський, Голота, Возний, Писаренко, Музика, Столярчук* та ін. Серед таких прізвищ можна виділити ті, що вказують: а) на ремесло: *Бондар, Гончар, Коваль, Колісник, Тесля, Броварник, Гуральник, Швець;* б) на заняття торгівлею: *Купець, Крамаренко, Шинкарук, Чумак;* в) на стосунок до науки чи мистецтва: *Маляр, Співак, Музиченко, Дудар, Кобзар, Бандура, Пісня.*

Найколоритніша група українських прізвищ етимологічно пов'язана з якими-небудь індивідуальними ознаками перших носіїв. Серед них можна виділити ті, що вказують: а) на зовнішні ознаки людини: *Довгань, Малишко, Куций, Тичина;* б) на особливості будови тіла, його частин, його дефекти: *Носаль, Головатий, Щербань, Безбородько, Безпалий, Голобородько, Губар, Губань, Тулуб, Безпалько, Лобовик, Дебелий, Бородавка;* в) на характер одягу: *Білоштан, Довгопол, Петличний, Лапоть, Постоловський, Рябоштан, Рябошапка, Дірявий;* г) на внутрішні ознаки і звички: *Кичатий, Дикий, Тендітний, Гмиря, Скорик, Моторний, Оковитий, Стогній, Журба, Цілуйко, Слинько* та ін.

Нарешті, велика кількість українських прізвищ походить від різноманітних реалій природи: а) назв рослинного світу: *Береза, Дубина, Верба, Калина, Груша, Кущ, Бур'ян, Гарбуз, Кавун, Буряк;* б) назв тваринного світу: *Ведмідь, Вовк, Заєць, Ворона, Сова, Журавель, Орел, Сокіл, Щур, Тхір, Кабан, Голуб;* в) різних аграрних найменувань: *Лопата, Леміш, Батіг, Ціп, Барило, Мандрика, Книш, Бублик, Перепічка, Кваша, Сало, Стріха, Скирта, Сніп, Стодоля* та ін. Ці найменння є відгомоном споконвічного тісного зв'язку людини з природою, поклоніння наших предків її реаліям, особливо об'єктам рослинного і тваринного світу.

Не лише особливостями прізвиськ, як ми бачили вище, але й особливостями українських прізвищ (що за походженням теж переважно колишні прізвиська) часто користуються майстри слова з художньо-характеристичною метою.

Виразний український народний колорит прізвищевих найменувань майстерно відтворює Л. Костенко у поемі «Берестечко»:

Шевці. Кравці. Броварники. Ткачі.
Дейнеки. Запорожці. Завірюхи.
Тютюнники. Кушніри. Орачі.
Прудиуси. Плачинди. Одчайдухи.
Урвитель. Іскра. Добош. Курінний.
Бандура. Скрипка. Явір. Кияниця.
Сірко. Буланий. Білий. Вороний.
Зозуля. Заєць. Кущ. Перепелиця.
Ох, як вас люди називали ловко!
Некуйбіда. Майбоженко. Чумак.
Пустикота. Заверниівка.
Нетудихата. Неїжмак.
Неклепаний. Одливаний. Пекельний.
Попович. Молибога. Лихолат.
Мальований, Індутний і Субтельний.
Вернигора. Світайло. Семибрат.
Орленки, Удовенки, Бойчуки,
Синиці, Чайки!..

Негативні персонажі багатьох художніх творів наділяються такими прізвищами, які самі по собі викликають іронічну посмішку. Згадаймо хоч би промотаного цирульника Свирида Петровича Голохвостого з комедії М. Старицького «За двома зайцями» або Йосипа Степановича Бичка з комедії М. Кропивницького «Глитай, або ж Павук». Не випадковим є вибір прізвищ і в класика української драматургії І. Карпенка-Карого. Чи це Герасим Калитка з комедії «Сто тисяч», чи Терентій Пузир з «Хазяїна», — що не прізвище, то образ. Прізвище може «стріляти» доброю усмішкою, як, наприклад, Шельменко із знаменитої комедії Г. Квітки-Основ'яненка, і пронизувати гострим викривальним жалом, як, скажімо, найменння одного з героїв комедії О. Корнійчука «В степах України» — Филимона Филимоновича Довгоносика.

Не завжди легко встановити походження прізвища, оскільки з розвитком мови слова на позначення ряду родових найменувань зазнали значних фонетичних і морфологічних трансформацій, а часто й лексичних. І коли досить прозорою є етимологія, скажімо, прізвищ *Дмитренко, Потапенко, Римаренко, Приходько, Чайка, Слободян, Компанієць, Бульба, Мовчан, Кобелинський, Владика*, то не відразу можна встановити походження таких прізвищ, як *Слотвінський, Конiський* та ін. І. Франко говорив, що особисте ім'я людини — це його вірний товариш; воно супроводжує людину від колиски до могили. І

водночас, зазначав він, наші імена крокують поруч із нами з заплющеними очима: ми часто не знаємо їхнього походження і значення. А історія та етимологія нашого прізвища — це надійна нитка нашого родоводу; якщо ж вони з тих чи інших причин з часом семантично затемнюються, нитка ця обривається.

Вище вже йшлося про «моду» на імена. Нині ім'я новонародженим дають батьки. При цьому вони навряд чи враховують, а частіше просто не знають первісного значення обраного ймення. Батьки здебільшого керуються тим, щоб ім'я дитини було милозвучним і вдало поєднувалося з іменем по батькові. Тому тепер мало кого приваблюють імена на зразок *Пульхерія, Агафон, Каліст рат, Векла*, хоч їхнє приховане в іншій мові значення усіх, мабуть, задовольнило б; пор.: Пульхерія — красива, Агафон — добрий, Каліст рат — добрий воїн, Векла — слава. Сучасні батько чи мати оберуть радше ім'я на зразок *Едуард* або *Алла*, і їх мало хвилює їхнє значення (Едуард — охоронник майна, отже сторож; Алла — одержана за обміном). Імена давно стали значками, накличками, символами, що даються людині для відрізнення її від інших. І дуже рідко значення наймень відповідає зовнішнім або внутрішнім якостям їхніх носіїв, як це одного разу сталося з ім'ям Тарас, що по-грецьки означає «підбурювач, бунтівник» і влучно характеризує одного з його носіїв, великого українського Кобзаря.

Серед багатьох позитивних рис людської вдачі народ вирізняє уміння гарно, милозвучно називати близьких, — «гарная молодиця, гарнії в неї лиця, гарного мужа має, гарно його називає» (весільна пісня). Звідси пестливі варіації імен, що фіксуються усною народною творчістю: «— Чи є дома *Галюся*, Чи немає? Нехай вийде на улицю, Гей, погуляє!»; «Нема льоду, нема льоду, нема переходу, Що *Павлусько* до *Оксани* бреде через воду. Постав же ти, *Оксаночко*, да воскову свічку, Щоб перейшов да *Павлусенько* сю биструю річку. Ой, постав же, *Оксаночко*, да ще найяснішу, Щоб перебрів *Павлусичок* сю річку бистріше»; «— Вже немає та *Галочки* І не буде, Десь забрали та *Галюню*, Гей, чужі люде».

Не випадково так часто в народній пісні уособлені імена супроводжуються ніжними прикладками-епітетами: *Іванко-золото, Нечипорко-колосочок; Ой, Янку, мій Янку, хрещатий барвінку; Ой Василю, Василечку, серденько Василю; Гей лихо — не Петрусь: біле личко, чорний вус;* образними пестливими порівняннями: *Ходить Гануюня по городечку, як біла лебедонька; Іде Тася з дружечками, як та роза з квіточками*; навіть персоніфікуються: «За нашим садом три місяці рядом: Перший місяць — молодий *Степанко*, Другий місяць — молодий *Михайло*, Третій місяць — молодий *Іванко»*; «Ой за нашим садом три зіроньки рядом: Перша зірка ясна — *Мотруня* прекрасна, Друга зірка ясна — *Теклюня* прекрасна, Третя зірка ясна — *Настуся* прекрасна»; «За нашим садом три зірочки рядом: Первая

зірка — молода *Марточка*, Другая зірка — молода *Зінька*, Третя зірка — молода *Наталка»*.

Тисячолітня національна історія запозичених імен зробила їх невід'ємною часткою не лише української мови, словесної художньої творчості, але й усього єства українського народу, кожного його представника. Про це образно сказано у поетичних рядках: «Три сусідки, Три щасливі долі. Імена: Секлета, Текля, Пріська. Щось до болю рідне, українське В цих прадавніх іменах простих (А. Камінчук).

Ім'я людини як складовий, здебільшого опорний компонент широко включає народна фразеологія. За значенням такі звороти мають звичайно оцінні характеристики, напр.: *язиката Феська (Хвеська)* — про когось говірливого, сварливого; *кисла Оришка* — тонкослізка; *лепетливий Савочка* — базіка; *Іван пізній* — про когось, хто запізнюється; *пекельний Марко* — непосидющий; *Олена довгопелена* — неохайна, ледача жінка, нехлюя; *лис Микита* або *Дмитро-хитро* — хитрун; *Іванова хата* — в'язниця; *з Максимом* — недоумкуватий; *з Антонову сльозу* — дуже мало; *по Марусин поясок* — до певної межі в чарці; *на Миколи, на Петра* і т. ін. — вказівка на час відповідно до християнського календаря; *піймати Никона* — задрімати; *починати від Адама* — вести розповідь про щось від найдавніших ознак його вияву; *Петра нагнати* — налякати[1].

Ряд фразеологізмів з іменами людей виражають яскраві порівняльні характеристики: *Бігає, як Ганна без солі; Носиться, як Катря в постолах; Величається, як Гриць портками; Вискочив, як Кузьма з маку; Вискочив, як Пилип (Сень, Мартин, Терешко) з конопель; Товчеться, як Марко в пеклі; Бити, як Сидорову козу; Набрався (наївся), як Мартин мила (Наїлася, як Маня груш); Спритний, як Микитина свита навиворіт; Розумний, як Панькові (Беркові) штани (як Беркове теля, як Масиків кінь); Плутається, як Настя в коноплях; Прилип, як до Гапки Пилип.* Народні афоризми, як правило, насичені влучними емотивними характеристиками, викликаними типовими реакціями на ті чи інші людські вчинки, поведінку, вдачу: *На тобі, Даниле, що мені не миле; Говори, Климе, нехай твоє не гине!; Їж, Левку, хоч і глевко; Їж, Мартине, мати ще підкине; А ти, Марку (Грицьку), грай; Е ні, Галонько!; Сиди, Векло, ще не смеркло; Куди твоє, Грицьку, діло?; Свисти, Панько, ти дурніший!; Хапай, Петре, поки тепле!; Не твоє діло, Самійло!; Чом не Маруся (Маруська)!; Миколаю, умираю!; І ти, Грицю, пан?; Маріє, звідки вітер віє?; Микито, чи ти то?; Здоров, куме Науме!*

Часто саме ім'я стає об'єктом гумору, кепкування, іронії. Щодо народного вислову «Андрею, не будьте свинею, коли вас люди величають» І. Франко зауважує: «Довгий ряд прикладок, прив'язаних до найпопулярніших у нас імен хресних... характеризує те замилування

[1] Див. ще: *Скрипник Л. Г.* Фразеологія української мови. — К., 1973. — С. 110—118.

до складного, дотепного слова, яким визначається наш народ. У тих прикладках декуди видно їдку сатиру, декуди більше невинний жарт, та нараз не видно нічого, крім наміру — посмішити веселу компанію коштом чийогось імені», пор. ще: *— Куме Андрею, не будьте свинею! — Як же мені не бути, коли мене люди знають; Не для Гриця паляниця; Якби не був таким, не був би Яким; Їхав до Хоми, а потрапив (заїхав, попав) до куми; Заробила Гапка бісового батька; Вовк сливи поїв, а Гапон вусом моргає; Бас гуде, скрипка (дудка) грає, Гнат (Іван) мовчить, а все знає; Не буде Галя — буде другая; Коли не Кирило, не пхай своє рило; Щастя — в кого жінка Настя, а в кого Горпина, то лиха година; Який Сава, така й слава; Грай, Матвію, бо я не вмію; Хоч нічого не виходить, а ти, Марку, грай; Танцюй, Мар'яна, поки не викопалась яма; Б'ють Хому за Яремину вину; За Марка не було сварки, за Мися взялися; Дістається нашому Мартину і в зуби і в спину; Гнат не винуват, і Килина не винувата, що впустила на ніч Гната; Я свою вину на Івана зверну!; Бери, Лесько, хоч нелегко; Казав Хома — нічого нема; Не всякому по Якову; От вам Лука: рукавиці за пахвою, а він їх шука; Шукає Хима Юхима, а Юхим біля неї; Казав Хома, що в нього грошей нема; Не було в Кузьми грошей і не буде, хіба хто підкине; Якби Хомі гроші, був би й він хороший, а нема — всяк мина; Добер Мартин, коли є алтин; Купив Хома хорта, як Ярема чорта; Люди з базару, а Назар на базар; Який Оверко, така й Одарка.*

У народній фразеології найчастіше натрапляємо на імена *Андрій, Іван, Григорій (Гриць, Грицько), Сава, Петро, Семен, Микита, Хома, Ганна, Гапка, Марія, Параска, Хима.* Особливо показовими є прислів'я і приказки, згруповані навколо імені *Іван*, що найчастіше уособлює соціальні поняття «проста людина», «трудівник», «бідняк»: *Як не буде Івана, то не буде пана; Що вільно панові, то не вільно Іванові; Що можна пану, то не можна Йвану; Пан з паном, а Іван з Іваном; Пан з паном погодиться, а Іван у спину дістане; Не дай, Боже, з Івана пана, а з Марини — господині; Не буде з Івана пана; Пани б'ються — Іванова чуприна болить.* Пор. ще: *Гриць за волами, Гриць і за дровами; Не смійся з Макара, що він син злидаря; На бідного Хому і дерево пада; По Савці свитка, по панові шапка; Не велика Стеха пані, тим що сіла в панські сані; Хоч би Параска залізла і на дуба — все-таки не буде з Параски Якуба.* Ряд народних афоризмів включає чоловічі та жіночі імена з узагальненими значеннями «чоловік», «жінка»: *Усякий Веремій про себе розумій; Не твоє діло, Самійло! Про те Гапка зна!; Погано, Тетяно!; Не гудь Панька та не хвали Оришки; На тобі, Гаврило, що мені не мило!; І Марина говорила.* Пестлива форма імені означає «дитина»: *Чого Івась не навчиться, того й Іван не буде знати.*

Національно-забарвлені людські найменння у народній свідомості набувають узагальненого значення і зближуються зі словами емоційно-оцінного характеру. Невдах у народі називають Хомою чи Химкою; некультурних, «неотесаних», недоумкуватих — Гапкою, Фесьою, Хіврею, Берком; дурнів — Стецьком; неуважних, несприятних — Солохою, Солопієм, пор.: *Михайло-недоглядайло (-попихайло); невірний Тома; то невірний Хома; Кирило-(Данило-)-дурило; Петро-лепетро, Дмитер-хитер.* У складі народних афоризмів імена людей також набувають закріплених гумористично-сатиричних характеристик. Наприклад, Гаврило характеризується як похмурий, непривітний, непривабливої зовнішності («Вже по пиці знати, що Гаврилом звати», «Такий Гаврило, як у баби Насті мотовило»); Гриць — легковажний, гуляка («Не лакомся, Грицю, на дурницю», «Такий уже Гриць, що повна голова дурниць», «Тиць, тиць, де був Гриць», «Що буде, те й буде, а ти, Грицьку, грай»); Микита — недолугий («Як нікудишній сам Микита, то не поможе йому й гарна свита», «Ні сюди Микита, ні туди Микита»); Кирило, Мартин — дурні («Дурного Кирила і Химка побила», «Що Кирило, то й дурило», «Бог — не дитина, слухати дурного Мартина», «Мартин — головою об тин»); Макар — бідний, нещасний («Нещасному Макару нема ніде талану», «На бідного Макара всі шишки летять»). Хома звичайно виступає предметом глузливих кпинів («Над тебе, Хома, і в світі нема», «По Хомі і шапка», «На безлюдді і Хома пан», «Іззаду знать, що Хомою звать»); Солоха — надто говірлива («Торохтить Солоха, як діжка з горохом»); Параска — легковажна, невправна («Такої ласки дістану і в Параски», «В нашої Параски ні серця, ні ласки», «Знати Параску, що місила паску, бо всі ворота в тісті»); Хвеська, Леська — балакучі («Леська та Хвеська хотя якого дзвона перегудуть», «Язиката Феська і будинок рознесе»); Химка — ледача, невдатна («У лінивої Хими свято щоднини», «Химка і хазяйка, та лопати нема»).

Атмосферою гумору, іронії й зневаги в складі деяких народних афоризмів оточені й інші імена: *На безлюдді й Хома чоловік, а Гапка ще й люди; Дмитер хитер, та й Савка не дурак; Чи й Гапка люди?; Чоловік не Гапка (не дурень); Стецько з печі, Стецько на піч (те саме, що Дурний з печі, дурний на піч); Допався, як Стецько до кваші; Гарасим на кобилі голосив; Не зівай, Химко (Хомко, Климко), на те ярмарок; Говорив Мирон рябої кобили сон; На людях Ілля, а вдома свиня; Велика Педора, та дурна; Ядзя з пекла родом.*

Та це не означає, що найменння людей мають лише негативні характеристики. Більшість із них зустрічаємо в різних емотивних контекстах — серйозному («Без Івана не було б і пана», «Без Кіндрата пуста хата», «Як Микита воли мав, то й Микита кумував», «Нашій Горпині гарно і в хустині», «Не кожна Настя має однакове щастя»), жартівливому («Адам з'їв кисличку, а у нас оскома на зубах», «Засмійся, Андрійку, дам тобі копійку», «У Гаврила пили та його й побили», «Поволі, Грицю, бо на корито впадеш», «Іван як Іван, та шапка не його», «І сюди Микита, і сюди Улита», «Уже й Стьопа борщем хльопа», «Помалу, Хомо, Миколу звалиш», «Сиди, Векло, ще не смеркло», «Катерина Василю не давала киселю», «Одарочка та Дем'ян

побилися за бур'ян»), ліричному («Як коноплі везу, то Михайла й спом'яну», «Хоч і не Василій, але серцю милий», «Як Павло, то й весело», «Іду, Яцю, бо люблю твою працю», «У кожної Олени сережки зелені», «Я до Олени, а вона до мене», «Знайшов би й десять, якби не Олеся»).

Народ витворює наймення-символи, які своїм значенням передають певні риси людської вдачі, поведінки тощо. Наприклад, того, хто забуває свій рід, народ, країну, презирливо величають Іваном Безрідним (Непам'ятливим, Непам'ятущим, Забудьком). Коли раптом стає дуже тихо, зауважують: «Якби тепер хто народився, то Тишком назвали б» (в основі вислову паронімія — слова різномовного походження *Тихін, Тишко* і *тиша*). З п'яної гулянки в гарячу робочу пору кепкують: «Празник Іван Бражник!». Про нездійсненність якогось бажання кажуть: «Хотів би, та Хотій не дає». Вигаданими є прізвища та імена царів у приповідках, що передають значення «давно»: «За царя Гороха, як було людей трохи», «За царя Тимка (Панька, Томка), як була земля тонка», «За короля Сибка (Собка), як була земля тонка», «За царя Хмеля, як була людей жменя».

Як бачимо, народні афоризми — це часто влучні вирази з народних казок — зачини, кінцівки, жарти, що включають імена казкових героїв: «Був собі чоловік Сашка (як був собі чоловік Сажка), на йому сіра семеряжка, на голові шапочка, а ззаду (на паністрі) латочка, чи хороша моя казочка?», «Був цар Тронка, була земля тонка: пальцем землю пробивали, воду доставали», «Це було за царя Горошка, коли було людей трошки, як пічки снігом топили, а соломою вогонь тушили», «Це було за царя Йвана, як була земля череп'яна», «Це було ще за старого Хмеля, як було людей жменя, та грім рака вбив, а Мусій Микиту посватав, та були й весілля й похорони».

Народна пареміологія включає численні пісенні цитати, у яких ключову функціональну роль також відіграють людські імена: «Била Хима Євдокима, пішла позивати: присудили Євдокиму ще Химу прохати!», «Вибрав дівчину Гаврило, червона, як ружа, оженився, придивився, а вона нездужа!», «За Тетяну сто кіп дав, бо Тетяну сподобав, за Марусю п'ятака, бо вона вже не така!», «Полюбила Маруся Петруся, та що скаже матуся», «Танцювала Романиха з Романом, загубила штири гроші з гаманом».

Українські народні афоризми включають також власні назви, пов'язані з цілком достовірними історичними подіями, з реальними особами. Ще за часів Галицько-Волинського князівства виник вислів «Зле, Романе, робиш, що литвином ореш». Період Козаччини, визвольної війни українського народу (XVII ст.) породив ряд афоризмів, що включають імена історичних осіб: «Показав Богун панам дорогу, ледве вибрались здорові», «Хто про що, а він про Наливайка!». Деякі з них уводяться письменниками в авторський текст для відтворення історичного колориту, напр. у Я. Качури: «Козацькі загони вигнали все панство, вийшли за кордони української землі, стали по

ріку, на Случі, і — «стій, ляше, по Случ наше»»; пор. ще приказку: «Висипався Хміль із міха та й наробив ляхам лиха».

Взагалі за кожним іменем стоїть передусім людина, її доля, з іменами пов'язана пам'ять, зокрема й історична, як у Т. Масенка: «Книга часу — це щастя й трагедія, Пам'ять друзів — як чистий ромен, Мого серця енциклопедія Із любові і рідних імен».

Книга часу — це передусім книга національної історії в іменах історичних осіб. Українські прислів'я фіксують історичні події, дійових осіб різних часів, при цьому привносять у короткі вислови просто гумор: «Ей, ти, діду Хвирлію (йдеться про Хвирлія — козацького полковника), продай нам олію!», «Козак Муха — без кожуха», «Козакові Омелькові картопельки тепленької»; влучні соціальні оцінки, зокрема й через найменя: «Бідний — Кармалюкові брат рідний», «Кармалюк що має, то бідному дає», «Кармалюк чим може, тим допоможе», «Колись Юстим пускав у панів дим», «Пана Стася взяла трясця, а панові гроші Юстим дав Явдосі», «Не козакувати Миколі, бо не буде у його коня ніколи»; суспільно-політичні характеристики: «За Хмельниченка Юрася Україна звелася, а за Павла Тетеренка — не поправиться й тепереньки»; їдку іронію і сарказм: «Пане Вишневецький, ану, виведи танчик по-німецьки!», «Це той пан Корецький, що втік з-під Корсуня по-молодецьки», «Граф Потоцький, що в нього розум жіноцький», «Лотоцький, не думай, що ти граф Потоцький, бо ти вех [паламар] села Бебех!»; характеристичні, часом компліментарні, але завжди об'єктивні, навіть пророчі оцінки: «Од Богдана до Івана [очевидно, Мазепи] не було гетьмана», «Знає об тім Головатий Антін [козацький отаман]: він наш голова, він наш і батько — він нам поголив і голови гладко», «Славний козак Максим Залізняк — славнішеє Запорожжя», «Славний козак Максим Залізняк — бив панівляхів звичайно так», «Вставай, Максиме, бо все гине».

Афоризми з власними іменами людей часто виникали з передражнювань на молодіжних народних гуляннях, тому вони відзначаються дотепністю, часом дошкульністю і завжди влучністю та художньою точністю. Для милозвучності використовується парне римування. У цілому ж власні імена людей як важлива частина української лексики відіграють не лише соціально-розмежувальну, але й художньо-естетичну та стилетворчу ролі.

«САМІ Ж СЕБЕ МИ ЗОВЕМО УКРАЇНЦЯМИ ТА РІДНУ ЗЕМЛЮ УКРАЇНОЮ»

Родовід — це й ім'я нашої держави, ім'я нашого народу, творця нашої мови: «Роксолана — то, значить, русинка... Твоя мова і мудра і проста» (Л.Забашта); «Прибудь, прибудь, мій миленький, з україн далеких» (пісня); «Ой по горах, по долинах, по широких українах, ой там козак походжає» (пісня); «Наша думка, наша пісня не вмре, не загине — от де, люде, наша слава, слава України» (Т. Шевченко).

Спочатку, як відомо, виникає загальна назва, яка, поступово видозмінюючись у значенні, перетворюється на власну. У будь-якому слові виражається реальна думка, але настільки, наскільки воно служить засобом для її створення. «Думка є предмет», — говорив Гегель, а «сила людської думки, зазначав О. Потебня, не в тому, що слово викликає в свідомості попередні сприйняття» (наприклад, як раніше сприймалися слова *русь*, *україна*), «а в тому, як саме воно [слово] примушує людину користуватися скарбами свого минулого». Отже, проникаючи в етимологію ключових слів на означення нашого народу і нашої країни, прагнемо не стільки точно встановити їхнє первісне значення (навряд чи це можливо з'ясувати однозначно), скільки через слово проникнути в історію свого народу, своєї землі, зрозуміти для себе складність становлення нашої етнічної спільноти і держави. І, можливо, дати деякі відповіді не на запитання минулого, а радше спробувати з'ясувати для себе окремі пекучі проблеми сьогодення. При цьому навряд чи треба прагнути до однозначності. Епоха прямолінійних істин, будемо сподіватися, поступово відходить у небуття.

Існує три версії походження назви *україна*[1]:

1) назва походить від слова *край* (точніше, від іменниково-прийменникової конструкції *у края*), і первісне значення її — «пограничн на територія, місцевість»; 2) назва походить від слова *край* (*країна*) у значенні «свій край, земля», первісно — «внутрішня земля, земля, населена своїм народом»; 3) назва походить від дієслова *украяти* «відрізати», і первісне її значення — «шматок землі, який відрізано (украяно) з цілого». Назва *україна* може бути пов'язаною також із санскритським «украјіна» — «горб, земля, бугор» і могла спочатку означати «рубіж, що охороняється сторожовими курганами», напр. у І. Франка: «Самбір не така далека україна» або в С. Скляренка: «На українах своїх і в полі Русь проливає крові більше, ніж на брані». Тут, як бачимо, йдеться про територію вздовж держави, біля її краю.

Так чи інакше, назва *україна*, безперечно, споріднена зі словом *край* і похідним від нього *країна*. Залишається тільки з'ясувати первісне їхнє значення. Слово *край* праслов'янського походження. Як відомо з історії, праслов'янські племена чітко ділили між собою території, отже кожне плем'я мало свій край, пізніше кожне феодальне князівство Київської Русі мало такий край, власну, чітко окреслену територію, свою частину (пор. також давнє дѣл- «частина»). Тому первісне *україна* за своїми будовою і значенням може співвідноситися з давнім удѣл (від дѣлити). Це підтверджує і перше згадування України в Київському літопису Іпатіївського списку 1187 р., де йдеться про смерть переяславського князя Володимира Глібовича («и плакашася по немъ вси Переяславци... о нем же Оукраина много посто-

[1] Див. ще: *Скляренко В.Г.* Україна: походження назви // Вісник МАУ. — 1991. — №1. — С. 66–72.:

на»), що можна вважати вказівкою на Переяславську землю. Але не тому, що ця земля межувала з половецьким степом («погранична земля»), а тому, що вона становила окреме князівство. Бо крім Переяславської України, були ще Галицька, Волинська, Чернігівська та ін. У тому самому Іпатіївському списку за 1189 р. сповіщається, що князь Ростислав прибув «ко Оукраинѣ Галичькои и взя два города Галичькыи и оттоль поиде к Галичю». Отже, ідеться про Галицьку землю (Галицько-Волинське князівство) як Галицьку Україну. Назва *україна* «князівство» переходила і на ті частини, які в різні часи були захоплені ворогами («частини князівства»): *литовська україна*, *угорська україна*, *польська україна*. За часів Козаччини назва україна переходить на означення козацьких земель: «Ой по горах, по долинах, По козацьких українах Сив голубонько літає, Собі паронькy шукає» (пісня); «Блукав наш предкопращур козак Савлук по горах, по долинах, по усяких українах, шукаючи — чого, я не знаю, та, може, і сам козак Савлук не знав» (Марко Вовчок); «Він на всі козацькі україни за лицаря знаний, а вона зросла в степу, як трава» (П. Панч). З часом у процесі становлення української державності слово *україна* стає назвою держави Україна (згодом офіційно Малоросія як частина Російської держави, заново відроджена назва *Україна* за часів УНР та УРСР і, нарешті, як суверенна незалежна держава). Слід зауважити, що в народі завжди побутувала назва Україна, навіть тоді, коли її забороняли. Народ за Україну вболіває: «Біда Україні: і відтіль гаряче, і відсіль боляче»; нею гордиться: «Нема на світі другої України, немає другого Дніпра», «В Україні добре жити, мед і вино пити», «Ой нема так нігде, як у нас на Вкраїні, ані пана, ані хлопа, ані там унії»; точно оцінює соціальні наслідки самодержавного поневолення: «Україна одному до границь його ланів, а другому від колиски до гробу серед злиднів», «Хоч бись глядів по всій Україні, добра не знайдеш».

Сьогодні, коли ми прагнемо осмислити минуле, розібратися в теперішньому та знайти орієнтири на майбутнє, пізнання душі народу (а отже й власного єства) багато важить. Усвідомлення специфіки світобачення нашого народу, так званої української ментальності[1], — це значний крок до національного самоусвідомлення. Але успішно зробити його без проникнення, скажімо, в природу української вдачі навряд чи можна.

Особливо виразним постає характер українця в світлі неповторного народного гумору, іскрометної словесної творчості. Згадаймо хоч би незабутнього Остапа Вишню, тонкого в сприйнятті дотепного, гострого українського слова, покликаного до життя самою природою його носіїв. Словесною грою гуморист домагається надзвичайного художнього ефекту. Наприклад, його «етимологічні розвідки» щодо

[1] Див.: Українська душа. — К., 1992.

назв казкової країни Чукрен та її мешканців чухраїнців — це не просто майстерна словесна еквілібристика: «Власне кажучи, перша її назва була не «Чукрен», а «Чухрен», але згодом «хи» перейшло в «ки», а правописна комісія той перехід «хи» на «ки» затвердила. Так назавжди й залишилася назва тої країни «Чукрен». Жили там люди — чухраїнці. Усе було вони чухаються та співають. Країна «Чукрен», як про це свідчать матеріали, знайдені при розкопках гробниці чухраїнського царя Передериматнюріохора, розлягалася на чималій просторіні від біблійної річки Сону до біблійної річки Дяну. Від річки Сону простяглося пасмо так званих «Кирпатих гір». На півдні країну омивало величезне «море з водою синього кольору», в яке «текла найулюбленіша чухраїнцями річка Дмитро. А на південному заході була велика річка Дсітро. Од цих річок і чухраїнці прибрали назви наддмитрянців і наддсітрянців». «Мали чухраїнці цілих аж п'ять глибоко національних рис (1. Якби ж знаття. 2. Забув. 3. Спізнився. 4. Якось-то воно буде! 5. Я так і знав). Ці риси були для них характерні, що, коли б котрийсь із них загубився у мільйонній юрбі собі подібних істот, кожний, хто хоч ненадовго жив серед чухраїнців, вгадає: — Це чухраїнець. І ніколи не помилиться...». Перед нами в легкій, жартівливій, дещо каламбурній формі, що ґрунтується на співзвучності окремих слів (Юкрейн — Україна — Чукрен, українець — чухраїнець, Сон — Дон — Дян — Сян, гори Карпати — гори Кирпаті, річка Дмитро (Дніпро), річка Дсітро (Дністро, Дністер), наддмитрянці — наддніпрянці, наддсітрянці — наддністрянці), на асоціативному синтезі словотворчих моделей і накладанні лексичних паралелей (чухатися + чухмаритися + чухрати = ті, хто все це робляє, чухраїнці); передериматнюріохор як синтез українських словотвірних моделей на зразок Перебийніс, Деришкура, грецьких на зразок Дорифор, Анаксагор, вавилонського на зразок Навуходоносор, арабських на зразок Луксор витворюється, по суті, образ українця, його точний етнопсихологічний тип на відповідному історичному і геополітичному тлі. Звичайний авторський жарт, кепкування, ґрунтуючись на невичерпних джерелах народного гумору, переростає в глибоко художнє узагальнення. Бо народ-філософ дивиться прямо в корінь, коли навіть кепкує: «Воно як трапиться: коли середа, а коли п'ятниця», «Воно б дуже добре, та нікуди не годиться», «Воно ніби й так, та трохи не так». Коли дотепний українець так говорить, він обов'язково почухає потилицю. Якщо й не почухає, то в очах обов'язково засвітяться хитрі вогники, бо мудрість не лише в тому, яку дати відповідь, але й як її подати. Якщо, за Остапом Вишнею, українець спокійно зауважить, хитро примруживши: «Якось-то воно буде!» — тобто не слід так уже перейматився, то в його ж дусі в іншому випадку сказати: «Комусь воно щось із того буде». Мовляв, ніщо не минає і не пропадає марне. Бо так не буває, щоб нічого чи ніяк не було — «якби не теє, то було б онеє». Жарти, але які глибоко філософські! Вони так багато промовляють! Про нас самих, бо й «ми не

з тих, що нічого з них». Мовляв, знайте наших — «ми голі, та в жупані ходим», а «коли наше не в лад, то ми з своїм назад». Зрештою, «наше, не наше, але й не ваше».

Західноукраїнські землі зберегли стару назву *Русь*, ту, що фіксує народна афористика: «Або будемо на Русі, або пропадемо всі!»; «Тверда Русь, усе перебуде!»; «Велика Руська мати (Київ)!» і похідні від неї *русин, русич, русинка, руснак, русняк, руський*; «Ще далі за Ярмутою, в далечині видно сільце Шляхтову над самою течією. Це вже останнє в Карпатах село, заселене русинами, чи «руснаками», як вони самі себе звуть» (І. Нечуй-Левицький); «Якийсь жовнір почав відповідати мені по-польськи, але вухо чуло, що це наш брат, руснак» (Г. Хоткевич); «Дівчата-русначки заплітаються там в дрібниці, і в кожної сорочки з поликами» (А. Свидницький); «Налетіли гуси з Русі, сколотили воду Марусі» (пісня); «Посунься, пане-ляше, най русин сяде» (прислів'я); «Русина лях б'є та й сам ґвалт кричить» (прислів'я). В Австро-Угорській імперії українське населення Буковини, Галичини та Закарпатської України офіційно називали рутенцями: «Хоч з такою архінімецькою назвою, доктор Бессервіссер — то собі чистої крові русин, навіть типовий галицький русин, або, коли хочете, рутенець» (І. Франко).

Щодо походження назви *Русь* існує принаймні три гіпотези: 1) норманістська (від норманського Ruotsi — звідси «рос, рось», «росомани», «роксолани», «росіяни»); 2) варязька (скандинавська) — за «Повістю временних літ», прийшли на Подніпров'я варяги-русь із Скандинавії і започаткували назву Руської землі; 3) галльська[1] (від галльського Ruth — Reuth, пор. кельтське reuth «поле»). На останній хочеться особливо наголосити, звернувши увагу на літописне «поляне, яке нынѣ зовомая Русь», а також порівнявши назву французького (галльського) міста Русяна (Русіана, лат. Rusiana) з українськими назвами населених пунктів Русанів, Русанівка, Русанівці та ін. Можливо, відбулася міграція русів не в напрямку Скандинавія — Київська Русь, а в напрямку Галлія (Надрейна) — Паннонія (Наддунайщина) — Київська Русь (Наддніпрянщина)?

Так чи інакше, найстаріші писемні відомості про нашу землю сягають IX—X ст. Їхніми авторами є греки та араби, що відвідували наші краї (переважно як купці). Але ще в VI ст. візантійський письменник Прокопій писав про наших предків (яких називали тоді то склавинами, то словенами, то антами, то слов'янами, то, пізніше, русами, русинами): «Народами склавинами і антами не править один муж, але з давніх часів живуть так, що порядкує громада, і для того всі справи, чи щасливі, чи лихі, йдуть до громади. Не знають долі (фатуму) і зовсім не признають, щоб вона мала якусь силу над людьми. Шану-

[1] *Стрижак О. С.* Зазнач. праця. — С. 194—201.

ють вони річку, німф і деякі інші божества, жертвують їм всім і з цих жертв ворожать собі» (тут і далі за В. Січинським). У ті самі часи інший візантійський письменник і цісар Маврикій залишає про наших предків такі відомості: «Словени й анти мають однаковий спосіб життя й однакові нахили; вони вільні й ніколи не даються намовити під ярмо чужої влади, а вже ніколи на власній землі. Їх багато, й вони витривалі, легко зносять і спеку і холод, сльоту, наготу тіла й голод. Для тих, хто їх відвідує, вони ласкаві й зичливо переводять їх з місця на місце, куди їм треба». Уважні до гостей, наші предки не прощали тому, хто поставиться до гостя не досить дбайливо. А полоненим вони давали право вибору — чи захочуть за якийсь викуп повернуться до своїх, а чи воліють залишитися поміж новими приятелями, як вільні.

Лев Диякон із Малої Азії залишив нам словесний портрет князя Святослава (X ст.): «Середнього зросту, не надто високий, але й не низький, брови мав густі, очі сині, ніс короткий, борода оголена, на верхній губі густе і довге волосся, голова зовсім оголена, з одного боку висів чуб, що означало значний (вищий) рід; шия здорова, плечі широкі, і взагалі дуже добре збудований». Автор відзначає також внутрішні якості князя — «палкий, сміливий, відважний, діяльний».

У записах заморських мандрівників відзначається відважність і хоробрість наших предків, наполегливість і одностайність у збройних сутичках із ворогом. Гостей нашої землі вражають її багатства, пишність життя князів, краса столиці — Києва. Арабський мандрівник Ібн-Даст описує зовнішність і вдачу наших предків: «На зріст високі, гарні на вигляд і в нападі сміливі, та цю сміливість не виявляють на коні, але всі свої напади і походи чинять на кораблях. Штани носять широкі — сто ліктів матерії йде на кожні. Одягаючи такі штани, збирають їх коло коліна і прив'язують до нього». Пильне око чужинців помічає і негативні риси характеру наших предків. Той самий Ібн-Даст, зокрема, пише про нас колишніх: «Усі постійно носять при собі мечі, бо мало вірять один одному, і що підступ у них річ звичайна: кому вдається здобути хоч малий маєток, зараз же рідний брат або товариш починає заздро позирати і силкується, щоб як-небудь того вбити або зробити рабом».

Народ-реаліст, народ-філософ здавна тверезо оцінює свої власні дії. Йдучи на ризик, часом смертельний, він твердий у виборі: «Або добути, або дома не бути», «Або зиск, або страта», «Або на щиті, або за щитом», «Або полковник, або покойник». Разом з тим він самокритичний щодо себе: «Свій коли не вкусить, то ущипне», «Свій своєму все-таки тиць лиха в груди», «Хоч свій, та гірше чужого», «В чужій руці завжди більший шматок», «Заздрий від чужого щастя сохне», «На чужії ручки найдуться онучки» — і завжди обачно застережливий: «На чужому коні не наїздишся, на чужому добрі не нахвастаєшся», «Не зазіхай на чужу кривавицю». «Не квапся на чуже — пильнуй свого». Історичний досвід підказує народові-мудрецю, що «чуже чужим і пахне», «чужим не наживешся», а надто — «хто на чуже зазіхається, свого позбувається». Тому народ має повне моральне право твердити — «своє місце найпевніше». Бо переконаний — «краще своє латане, ніж чуже хапане».

«ЩО КРАЇНА, ТО РОДИНА»

Географічні назви мимоволі примушують замислитися над історичним минулим краю, над подіями, якими віє від самої назви, над долею людей, що могли залишити слово як найменування міста чи річки. Вони породжують ряд цікавих запитань і спонукають знаходити не менш цікаві відповіді, висловлювати ті чи ті здогади, припущення. Краєзнавчі студії переростають у народознавчі, в студії з етноісторії, етногеографії. Скажімо, чому в Україні маємо два Золочева — на Харківщині (Слобожанщині) і на Львівщині (Прикарпатті)? Слобожанське поселення, виявляється, виникло значно пізніше прикарпатського, заснованого, можливо, ще за часів Київської Русі. За переказами, слобожанський Золочів заснували галицькі переселенці в XVII ст. Або, скажімо, чому маємо на карті два Тростянці — на Вінниччині та на Сумщині? Знову ж не випадковість, а історична закономірність. Селяни-втікачі, вихідці зі стародавнього села Тростянця на Вінниччині, заснували на новому місці (на річці Боромлі) поселення (XVIII ст.) з тією самою назвою. Як відомо, в стародавні часи в Криму була грецька колонія Херсонес (Корсунь). За переказами, вихідці з Криму після хрещення Русі були священиками Київської Десятинної церкви. Діставши від князя Володимира право збирати данину на Надроссі, вони нібито й дали назву поселенню, що своєю природою нагадувало їм рідний південний Корсунь. Пізніше Корсунь на Росі було перейменовано в Корсунь-Шевченківський. Але в Україні є ще й третій Корсунь — на Донеччині. За переказами, таку назву дали поселенню й річці переселенці з Корсуня, що на Черкащині.

Цілий ряд населених пунктів України називається старовинними слов'янськими іменами людей. Чому? Хто за цими іменами стоїть? Знову оживають сторінки національної історії, часом легендарні. Наприклад, місто Володимир-Волинський заснував наприкінці X ст. київський князь Володимир Святославович і назвав своїм іменем. Означення Волинський додано значно пізніше. На Рівненщині є селище Володимирець. Там збереглися залишки давньоруського городища. За народними переказами, одного з нащадків Володимира Мономаха Володимирка за якусь провину було заслано в ці краї, де він заснував поселення і назвав своїм іменем. На Поділлі є місто Ізяслав. Одні вважають, що його заснував ще в X ст. князь Володимир Святославович і віддав синові Ізяславу, інші гадають, що був це Ізяслав Яро-

славович, а треті припускають, що місто заснував онук Ізяслава Ярославовича князь Ізяслав Мстиславович у XII ст. Назву міста Олевськ на Житомирщині пов'язують із іменем Овруцького князя Олега Святославовича, який жив у другій половині X ст. Пізніше Олегове городище назвали Олеським, що фонетично змінилося на Олевськ. Містечко Васильків на Київщині засноване 988 р. князем Володимиром Святославовичем. Назване від імені, яке дістав князь після прийняття християнства. У цьому місці серед лісу він побудував мисливський терем і назвав «Веселоє Василєво», що згодом перетворилося на Васильків. Інше місто поблизу Києва Вишгород було резиденцією київської княгині Ольги і мало назву ще Ольжин город. Нове ім'я місто, очевидно, одержало за місцем розташування на Дніпрі вище від Києва або за місцем знаходження на високому пагорбі (від слів «вишній город» — «високе місто»).

Ряд географічних назв, що виникли від старовинних (дохристиянських) імен людей, сьогодні вже не пов'язується з конкретною історичною особою, напр.: *Яготин* (від *Ягота*), *Пирятин* (від *Пирята*), *Люботин* (від *Любота*), *Путятин* (від *Путята*), *Гостятин* (від *Гостята*), *Козятин* (від *Козята*), *Рогатин* (від *Рогата*), *Ділятин* (від *Ділята*), *Снятин* (раніше *Коснятин* від *Коснята*).

Який зв'язок між назвами Бахмач і Бахчисарай? В основу їх покладене татарське слово *бахчи* «сад». Але коли татари в Криму — це зрозуміло, а звідки татари на Чернігівщині? Припускають, що київські та чернігівські князі поселили тут печенігів чи інших полонених тюркського походження, які й назвали так своє поселення. Більше того, це ж саме могло статися й на Прикарпатті. Інакше звідки там могло взятися поселення з назвою Печеніжин? Дещо інша логіка появи назви Печеніги — населеного пункту на Харківщині (Слобожанщині). Заснували його 1646 р. переселенці з місцевості, яка здавна звалася Печенізьким полем. Можливо, тут була одна зі стоянок кочових племен печенігів.

Назви різних племен дали найменування ще ряду населених пунктів України. Чому? За часів Київської Русі на місці сучасних Черкас існувало слов'янське поселення. Козаки осіли тут у XIV ст. Проте назва походить від найменування переселенців — черкасів/черкесів, вихідців із Північного Кавказу. За свідченням руських літописців, черкаси (касоги, адиги) брали участь у походах київських і чернігово-тмутаракан-ських князів проти спільних ворогів — половців, печенігів.

Містечко Узин, що на Київщині, лежить на однойменній річці. Гадають, що в цій назві відбилося найменування кочового тюркського племені узи (гузи), що жило в долині річки в X — XIII ст. і виступало спільником руських князів.

Місто Житомир уперше згадується в літопису від 1240 р. Припускають, що воно виникло у VIII — IX ст. як центр одного з легендарних племен древлян-житичів, звідси й назва «мир (місто) житичів». Але

існує легенда, що місто засноване улюбленцем і радником київських князів Аскольда і Діра Житомиром, який після їхнього убивства не захотів служити Олегові, пішов зі своєю дружиною в ліси деревлянські, заснував поселення і назвав його своїм іменем.

Цікаві перекази пов'язані з виникненням поселення Любеч на Чернігівщині та його назви. За легендою, київський князь Олег, пропливаючи Дніпром, звернув увагу на величну красу природи й назвав місце любим. За другою легендою, тут відбулося віче руських князів, де було покладено край міжусобицям і підписано мир, любовну угоду. Від цього й поселенню дали назву Любеч.

Поблизу міста Малина на Житомирщині збереглися рештки давньоруського городища. Вважають, що це залишки міста, яким у X ст. володів древлянський князь Мал, з іменем якого пов'язують назву.

Заснування і виникнення назв ряду населених пунктів України припадає на часи Козаччини. Скажімо, на Полтавщині є містечка Глобине і Зіньків. Перше виникло на початку XVIII ст. Засноване воно було українськими козаками, яких очолив козак Глоба. Друге виникло значно раніше, оскільки вперше згадується 1604 р. За легендою, назва міста походить від імені козацького отамана Зіновія (Зінька) Безрідного, який, зістарівшись, осів тут і заснував хутір на березі Ташані. Різні думки є щодо походження назви містечка Батурин, колишньої гетьманської резиденції. Одна з них та, що назва виникла від прізвища козака Батури. Містечко Козацьке на Херсонщині засноване запорозькими козаками 1782 р. (після знищення Катериною II Нової Січі 1775 р.). Звідси й зазначена назва, до того ж один із рукавів Дніпра, на якому розташовано містечко, мав назву Козак. На Харківщині є містечко Козача Лопань, що лежить у долині річки Лопань. Його заснували козаки-переселенці в XVII ст. й назвали за іменем річки.

Деякі географічні назви спричиняють до власне лінгвістичних студій. Скажімо, назви двох українських міст Кременчук і Кременець мають спільний корінь. Першу назву пов'язують із особливостями ґрунтів і діяльністю мешканців. Поселенці нібито славилися обробкою кременю для виготовлення вогнепальної зброї та інших речей. Слово *кремінь* «твердий камінь» лежить і в основі другої назви, що пов'язується з наявністю кам'янистих ґрунтів у цій місцевості.

Не завжди слід поспішати вважати деякі назви спільнокореневими, хоча вони й співзвучні. Наприклад, назви відомих українських міст Бердичів і Бердянськ різного походження. Якщо в основі першої лежить слов'янське слово *берда* «гора, підвищення» (місто й справді розкинулося на пагорбі) або, можливо, *бердо* «механізм ткацького верстата» (могли тут жити колись бердичі — народні майстри, які виготовляли берда), то в основі другої лежить тюркське слово *берди* «даний Богом» (за іншою версією, «річка, що тече поміж скелястих берегів»).

А який, скажімо, зв'язок між назвою міста Джанкой, що в Криму,

і назвами населених пунктів Новоселиця на Буковині і Новоселівка на Донеччині. Виявляється, прямий. Назва Джанкой походить із двох тюркських слів — *джан* «новий» і *кой* «село». Взагалі тюркських коренів у географічних назвах України чимало, напр.: *Кагарлик* (Кага — татарське ім'я, ярлик — «грамота»), *Токмак* («лити»), *Ічня* (ічень — «водопій, стоянка для коней»), *Інгулець* («нове озеро»), *Охтирка* (річка й гора Актир — «Біла скеля», «Білий яр», «Біла фортеця»), *Генічеськ* («тонкий»), *Балаклія* («джерело» або «рибна річка»).

Вказівка на походження тієї чи тієї назви іноді закладена у влучному народному вислові, афоризмі: «Золотоноша з золота, а Лубни з лубків». Місто Золотоноша лежить на річці Золотоношці, від найменування якої, гадають, і пішла назва. Саму ж річку, можливо, названо так за дно, вкрите піщаними наносами, що виблискують, наче золото. Назва породила ряд «золотих легенд». За однією з них, у річці затоплено татарські човни з золотом, за другою, — Золотоноша була збірним місцем податків для князя Вишневецького, які приносили переважно золотом. Місто Лубни вперше згадується в літопису 1107 р. як Лубьно (у народі — Лубні). Назва походить від найменування річки Луб'янки, в основі якого лежить корінь *луб* «деревна кора». Прислівник *лубом* тлумачиться як «твердо, міцно» (пор. *лубом стояти*), тому ще припускають, що назва *Лубно* могла означати «твердиня» (місто справді відігравало значну роль в оборонній лінії на річці Сулі).

Не можна дати однозначної відповіді стосовно походження назви міста Умані. За одним переказом, воно давніше звалося *Умінь* від тих умільців-майстрів, які нібито втекли сюди з Києва під час татарської навали. Цікавою є друга версія походження назви. Місто могло дістати назву від річки Ума, що згадується в літопису (тепер, можливо, річка Уманка). Гідронім виводять від давньоруського *уманьє* «покинута людьми земля, закуток, небезпечний для життя». Чи не звідси фразеологізм *ходити поза Уманню* (можливо, раніше — «уманью», тобто «бути невідомо де» від значення «ходити по Богом забутих місцях, по небезпечних, диких закутках, землях»). Народний вислів промовляє на користь другої версії походження назви.

За кожною географічною назвою стоїть не лише національна історія, але й особливості ландшафту, на якому розташована реалія (*Глибокий Яр, Біла Скеля, Забужжя, Ставище, Оболонь*), тип поселення (*Новоселівка, Старосілля, Веселий Хутір, Слобідка*), характер занять мешканців (*Бровари, Чумаки, Кухарі, Токарі*), результати людської діяльності (*Гута, Березова Рудка, Майдан, Нова Котельня, Млини*). Усе це надає відповідного колориту українським ойконімам, що дає змогу їх використовувати з художньо-естетичною метою, як це майстерно робить Л. Костенко в поемі «Берестечко»:

Дрімайлівка, Нехаївка, Сватки.
А де ж мої Немиринці і Гнівань,
Сховалися, либонь, під хвартухи
Мар'янівкам, Мотронівкам, Варварівкам

Велике Дрюкове, Драчі, Шабельники?!
Мій Лютіж, мій Перечин і Сущани,
Копичинці, Зозулинці, Тальне,
Попасне, Очеретяне, Гречане,
Затишне, Бурякове і Хмільне!
Прилуки, Луки, Липи, Липовеньки.
Лелековки, Березівки, Стави.
Дубовий Гай, Гильці, Берестовеньки,
Великі Бубни — що ж задубли ви?!
Пивці. Підварки. Вергуни. Баштанівка.
Висока Піч, Домашлин і Пиї.
Житомир. Воєгоща. Каетанівка.
Межирич, Коломия, Турбаї.
Мала Дівиця і Піщані Броди.
Вишневий Хутір, Хортиця, Хотин.
Підгайчики. Опішня. Обиходи.
Батурин, Бережани, Рогатин!
Он Димер — все димарики
й домарики.
Іваньки, Андрушi і Явтухи.
Велика Глуша. Жаботин і Гадяч.
Тишки. Почапи. Вовковиї. Стрий.
Куди не глянеш — Гайворон і Галич
Чорнобиль. Чорнобай і Чорторий.
Скрізь Лиховки, Недогарки, Топильно,
Погращина і Рубані Мости.
Зарубинці. Попільня. Попелюхи.
Полонне. Погорільці. Гробове.
Нежиловичі. Несолонь. Свинюхи.
Кальне, Грузьке, Холодне і Криве!
Бориничі. Дуліби. Гориславичі.
Яриловичі. Княжичі. Пеньки.
Старі Червища і Нові Безрадичі.
Нові Голгочі на Чотирбоки!
Спасибівка. Терпилівка. Адами.
Звенигород. Гостомель. Хотимир.
Мала Глумча з Веселими Тернами
І П'ятихатки між Семимогил.

Народом створено ціле фразеологічне багатство, в основі якого лежать географічні назви. Одні з таких афоризмів вказують на певні історичні події: «Прийшли козаки з Дону і погнали ляхів додому», «Більше, турок, за Дунай виходити не думай»; інші — на вік якогось міста: «Старший Галич від Львова»; треті — на особливості його ландшафту: «Золотоноша — кругом хороша: округи вода, посередині біда», «У Луцьку все не по-людськи: навколо вода, а всередині біда», «Ворскла — річка невеличка, береги ламає, хто в Полтаві не буває, той лиха не знає». Переважна ж більшість таких афоризмів — то влучні, здебільшого гумористичні або іронічні характеристики місцевих особливостей побуту, мешканців того чи іншого міста чи місцевості: «У Диканці дівки модні, всі гуляють, хоч і голодні», «Що бішена кішка, що понеділкова жінка, що чоловік з Борисполя — все одно», «Як у Гайсині вмирають, то в Карбівці не ховають», «Купці з Бару — ні грошей, ні товару», «Задесенські людці на все зле митці», «У Кутині всі наче поплутані», «Львів-град не всякому рад», «Пішов до Межибожа кіз кувати», «Ніжин більший від Носівки одною хатою», «Городня — голодня», «Охтирці — самі обдирці», «І на Поділлю не росте хліб по кіллю та ковбасами плоти не городять», «Покошичі — розкошичі: хто приїде в жупані, той піде без свитки», «Не Сосниця — розкошниця: єсть де сісти, та нічого їсти», «В Станіславі кожний на своїй страві», «Як зійдеться Стрий і Ломець, то буде світу кінець», «В Суражі всі люди вражі»,«Чигиринці спекли чорта в ринці, а таращанці з'їли вранці», «Обізвався Яготин: «Ніжин мені побратим!», а Ніжин каже: «Є у степу Ромен та й той мені не ровен!»», «У Попівці люди по копійці, а в Конотопі — по копі». Народ мудро застерігає: «На Рогатин гудь, а в Рогатині будь», «Коломию гудьмо, а в Коломиї будьмо», «Дон Доном, а найкраще дома»; гірко іронізує:

«Від Львова і до Кракова — скрізь біда однакова», «Піди і в Карпати, то треба бідувати», «І в Відні люди бідні», «Хоч поїдеш за Тису, і там усе не найдеш з пирогами повну мису»; жартівливо радять: «У Києві не женись, а в Ромні кобил не міняй», «Станція Рахни — сядь і віддихни!», «Станція Березань — кому треба, вилізай!»; іронічно зауважує: «Будеш знать, по чім в Тростянці гребінці!», «Де Крим, де Рим, а де Балабанівка», «На кого біда нападе, то до Києва йде, а як біда минеться, то він з Броварів вернеться», «Дурний і в Києві не купить розуму», «І у Відню часто увидиш свиню», «Вези овес до Парижу, а не буде з вівса рижу», «Провадь мене і до Вени, то не зробиш пана з мене». Головне ж, народ вірить: у соборність, єдність своєї землі: «Від Дніпра по Сян буде колись один лан»; у її щасливу долю: «На Вкраїні добре жити, мед і вино пити»; у щедрість, доброту, широту української натури: «Розступіться, подоляне, нехай Гиря погуляє»; вірить, нарешті, в себе: «Народ — то сила», «Голос народу — голос Божий». На тому й стоїть.

«ГОЛОС НАРОДУ — ГОЛОС БОЖИЙ»

Шкільна програма передбачає лише ознайомлення з основами української фразеології, визначення синтаксичної природи фразеологізмів та вироблення навичок користування фразеологічним словником. Практичному поглибленню знань про українську фразеологію сприяють уроки розвитку мовлення, де вчителеві випадає добра нагода розкрити перед учнями народознавчий аспект фразеологічної скарбниці української мови, а також виявити художні (образні) можливості цих мовних одиниць. Тим самим фразеологія, з одного боку, відкриває обрії для пізнання української етнокультури, з другого, — виховує естетичну культуру учня в процесі сприйняття ним художнього слова (щедрі можливості для цього постають під час роботи над художніми текстами на уроках літератури).

Особливо багатим джерелом для пізнання української етнокультури в найширшому її розумінні є фольклорна фразеологія, зокрема народна афористика, яка є передусім творчим результатом становлення світоглядної культури народу. Не випадково найчисленнішими є прислів'я і приказки про природу («Заступи природу дверима, то вона тобі вікном», «Природа одному мама, а другому мачуха»), її явища («Вітер — батько, а вода — матка», «З вітром прийшло, за вітром і пішло», «Це не те, що мете, а те, що віє», «Прийшло з води, пішло з водою»), рослинний і тваринний світ («Що дуб — то не береза», «Хмизом, низом, під вербами», «Криве дерево в сук росте», «Де худоба, там і шкода», «Захотів молока від бика», «Волом зайця не здоженеш»). Паремії відбивають формування погляду народу на оточення, в якому він живе («Вода м'яка, а камінь пробиває», «Хмарні дні учать нас любити сонце», «Від місяця не зріє пшениця»), зокрема на живу природу («На одній

сіножаті і віл пасеться, і бузько жаби ловить»), на життя в цілому, його безперервний перебіг («Де є життя, там є й надія», «Життя минає, як вода в річці», «В житті — як на довгій ниві»), на довкілля й саму людину як свідому, розумну частину природи і людське суспільство як духовну спільноту живої природи («Людина міняє вигляд землі, природа міняє форми свої», «Чоловік по світу, як бджола по цвіту», «Багато люда, багато чуда», «Берись дружно — не буде сутужно»). Народна фразеологія проникає в сутність самої людини, її психологію, внутрішній світ («Чоловік живе не для того, щоби їсти, а їсть для того, щоби жити», «Зле з людьми, а без людей ще гірше», «Кожний клопоче, добра собі хоче», «Нема сміху без плачу»). Паремії розкривають не лише особливості поведінки людини, а часом психологію, ментальність самого етносу. Наприклад, народ не без гумору застерігає: «Не всяка хмара з громом, а хоч і з громом, то, може, й не гряне, хоч і гряне, то не по нас, а як по нас, то, може, тільки опалить, а не вб'є». Застерігає й оптимістично заспокоює: «Якось воно буде, бо так не буває, щоб ніяк не було».

З давніх-давен наші предки любили й шанували землю, вірили у її силу та щедрість. Земля, оброблена й доглянута, годувала людину, примножувала її статки («Хто про землю дбає, вона тому повертає»). Водночас земля вимагала великих людських зусиль («Не земля родить, а руки»). Недарма кажуть: «Земля потребує доброї погоди, доброго насіння, доброго робітника». Одвічний народний досвід підказував, що врожай залежить від сніжної зими та теплих весняних дощів («Багато снігу — багато хліба», «Два дощики в маю — певно бути врожаю»). Не випадково й сонце як культове світило наших предків-язичників стало символом щастя, свободи, сподівань на краще життя («Після дощу і сонце засяє», «Блисне сонце і в наше віконце»). Своєрідною енциклопедією хліборобського життя виступають прислів'я про пори року, серед них прислів'я-поради, коли розпочинати працю в полі («Зійшов сніжок — берись за плужок»), коли засівати ріллю добірним зерном («Яке посієш, таке й звієш»), коли час збирати врожай без втрат («Поки зерно в колоску, не заси джуйся в холодку»). Окремі афоризми можуть бути темами для практичної роботи вчителя з учнями: «Земля багата — народ багатий», «На чиїй землі живеш, того й воду п'єш», «Природа одному мати, а другому мачуха». Для старших класів можна сформулювати творчі теми на зразок: «Природа та її явища в народній фразеології», «Формування світогляду народу через його ставлення до природи (на матеріалі фольклорної фразеології)». Афористику добираємо за опорними словами: *земля, гора, поле-ліс, поле (рілля), природа, небо, зорі, місяць, сонце, світло, тінь, темрява, вода, море, вогонь, жар, іскра, погода, блискавка, буря, вітер, грім, дощ, мороз* тощо. Про окремі з них варто більше сказати з огляду на народні уявлення. Наприклад, зорі в народі здавна святі й праведні, супроводжують людину від народження до смерті (звідси й вираз *«родитися під щасливою зорею»*).

Це вікна, в які боги виглядають на світ. Це віконця до неба, куди відлітають душі померлих. П. Куліш у «Чорній раді» подає: «Зорі — то людські душі. Як згасне грішне тіло, добрі душі, покинувши землю, зносяться до Господа Бога, купаються, обливаються у небесному світі, підслухають, що говорять на небі анголи... Як же часом покотиться по небу й погасне ясна зоря, козак перехреститься й помолиться за усопшу душу». У нього ж читаємо: «На небесах сіяють вічно Божі мислі — зорі». А в романі «Хіба ревуть воли, як ясла повні?» Панаса Мирного є такі рядки: «Зорі — то янголи дивляться. У кожного є свій янгол: то він і пильнує за душею, стереже її, щоб, бува, що лихе не спіткнуло. Отож, як зірочка покотиться, то душа переставиться». Фольклорні зорі — це сонцеві та місяцеві діти, Божі очі («Аби сонце світило, а місяць і зорі як схочуть»). Кожна людина має на небі свою зірку, і коли вона народжується, Бог її запалює, а коли вмирає, з неба котиться й зірка. Персоніфікація небесних світил і їхній взаємозв'язок втілюється у народному виразі: «Місяць — отець, звізда — матка, сонце — їх дитятко». Рольовий розподіл між ними у народній уяві є явищем дифузним, пор. ще: «Сонце — батько, а місяць — вітчим». Так чи інакше, нічні світила в народному світосприйманні (місяць і вечорова зоря) виступають передусім опоетизованими символами кохання і єднання двох сердець, напр. у пісні: «Ой не світи місяченьку, не світи нікому, тільки світи миленькому, як іде додому»; домашнього затишку: «Пора до двора: сходить місяць і зоря» (прислів'я).

Уособлення природних сил, реалій довкілля — характерна особливість прадавнього світобачення. Так, рослинний і тваринний світ у прислів'ях і приказках наділявся людськими рисами: боягузтвом («Полохливий заєць і пенька боїться»); жорстокістю («Пожалів вовк кобилу — залишив хвіст і гриву»); хитрощами і підступністю («Дивиться лисицею, а думає вовком»). Через персоніфікації реалій природи з прислів'їв постає й тема виховання, — «гни деревину, поки мала», «гни дубину, поки вона молода», «лозовий прут іще ребер не переламав».

Фольклорна фразеологія дає багатющий матеріал для осягнення педагогічного досвіду народу, витоків української етнопедагогіки. Народна афористика становить своєрідний етнокодекс моральних і соціальних заповідей для людини, своєрідний звід правил її поведінки в суспільстві. Народ виходить із одвічного протистояння добра і зла, що борються в людській спільноті та в самій людині («Добро плодить добро, а зло плодить зло», «Хочеш собі добра — не роби нікому зла», «Робиш добро — не кайся, робиш зло — на зле й сподівайся»). Він вірить, що людині від природи властиві добрі почуття — дружби, товариськості, приязні, взаємодопомоги в громаді («Дружба родиться в біді, а гартується в труді», «У товаристві лад — усяк тому рад», «Єднання — найкраща спілка»). Але ці почуття завжди наштовхуються на протидію: неприязнь, несправедливість,

ворожість, ненависть, заздрість («Не так тії вороги, як ті добрі люди», «Пізнати брата по слові, а ворога по мові», «Не бійся розумного ворога, а бійся дурного приятеля»). Одвічні суперечності добра і зла породжували справжнє єднання людей, а мова зі своїх надр видобувала сталі визначення на зразок: «Без вірного друга велика туга», «Нових друзів май, а старих не забувай», «Друзі пізнаються в біді». Народ розуміє, що добро і злагода — будівнича сила суспільності, тому прославляє красу, любов і міцну сім'ю як запоруку щасливого життя. Недарма кажуть: «Найкраща спілка — чоловік і жінка», «Нащо й клад, коли в сім'ї лад». У народі шанують одвіку батька-матір: «Шануй батька й неньку, то буде тобі скрізь гладенько». Народні традиції підтримують здорові основи родинного виховання, тому застерігають: «Не послухаєш батька-матері, то навчить тебе лиха година» або ще: «Не слухав батька-матері, нехай люди учать». Народ радить не забувати, що «таткова хата усім багата», до того ж «у тата-мами не довіку», але пам'ятаймо, — «живемо не батьками, помремо не людьми».

Народні педагогічні поради далекі від сухої дидактики, набридливого повчання, моралізаторства. У сталих влучних виразах сконцентровано філософію поколінь, національні історичні надбання стосунків старших і молодших, батьків і дітей, сильних і слабких, добрих і злих, щасливих і знедолених, багатих і бідних, мудрих і нерозумних. Слова «високого змісту» на позначення понять «вищого порядку» — *правда, совість, гріх, любов, доля, щастя* — у народній фразеології оживають, наповнюються істинно глибоким змістом, несуть великий духовний і виховний заряд, напр.: «Де любов у хаті, там люди багаті», «Де совість, там і любов», «Гріх, що болото: чим далі, то все грузніше», «Щастя знає, кого шукає», «Щастя помагає, а горе відбирає», «Ніхто не знає, де його доля чекає». Для прикладу ще наведемо фразеологізми з опорним словом *правда*: «Що правда, то не гріх», «Блазні й діти звикли правду говорити», «Всяк правду знає, та не всяк про неї дбає», «Двох правд не буває», «Де сила панує, там правда мовчить», «За правду б'ють, карають, а неправду величають». У перлинах словесної творчості знайдемо й мудре провидіння («На світі все минеться, одна правда зостанеться»), і гірку іронію («Лише мертві можуть говорити правду на цьому світі», «Наша правда тоді буде, як нас вже не буде»), і сарказм («Нагла мова, правда готова»), й іскрометний гумор («Забувся та й правду сказав», «Оце тому правда була, що вкусив заєць за хвоста вола»).

Щоб увиразнити лінгвопоняття, в основу прислів'я дуже часто закладається антитеза, яка передається через антонімію лексем *доля/недоля, щастя/нещастя, воля/неволя, правда/брехня (неправда, кривда)* або ж синонімію окремих зазначених одиниць, напр.: «Сам у неволі, а мрії на волі», «Хто без волі, той без долі», «Ліпше найгірша недоля, як чужа неволя», «Щастя розум відбирає, а нещастя — повертає», «Щастя біжить, а нещастя летить», «Щастя і нещастя — як день і ніч», «Як нема

щастя, то нема й долі», «Вік звікувала — щастя-долі не знала», «Щастя добре, а правда краще», «Брехні много, а правда одна», «Неправда на столі, а правда на дворі», «Правда холодна, а брехня тепла», «Кривда сидить за столом, а правда жебракує коло дверей». Як бачимо, народ і тут вдається до персоніфікацій. До того ж зазначені поняття він увиразнює на тлі зазвичай уособлених реалій природи — сонця, вогню, птахів, води: «Кривда від правди, як тінь від сонця ховається», «Правда та кривда, як вогонь та вода»; «Щастя чоловіка найде, хоч і сонце зайде», «Щастя, як пташка: де захотіло, там полетіло і сіло», «Чоловік без волі, що кінь на припоні». Народ — оптиміст, тому вірить, що хай там як (часом ходимо «за своєю кривдою, а чиємось правдою»), та все ж «не щодня брехня, коли таки правда неправду перетягне». Як би там не було, а «вийде правда наверх, як олива з води», бо «по правді жить, як по воді без сліду поплить». Цілий ряд таких фразеологізмів може бути темою уроку, бінарного навчального заняття, класної години, позакласного заходу: «Де сила панує, там правда мовчить», «Двох правд не буває», «Всяк правду знає, та не всяк про неї дбає», «Буде правда, буде й рада».

Урізноманітнені варіації народного слова свідчать про багатство української мови, рівень її інтелектуалізації. Виразність, точність і влучність фольклорного слова засвідчують, зокрема, численні типові компаративні звороти, які характеризують людину, її зовнішність, родинні й суспільні стосунки, риси характеру, якості, моральні категорії, вдачу, напр.: «Лице світле, як квітка, зірвана після дощу», «Лице, як сонце, як зорі», «Личенько біленьке, як у панянки», «Личко, як з роси й води», «Повнолиций, як місяць», «Люди живуть, як сади цвітуть», «Людина без мрій, як пташка без крил», «Гарний (гарна), як вогонь (іскра, квітка, павич, маківка, хоч з лиця воду пий, весна, у лузі калина, сонце, ягідка, мак, зіронька на небі, рожа, чиста вода, шовком шитий)», «Веселий (весела), як весна (весняне сонце, весняний жайворонок, гай, пташка, ясочка, живчик, сонячний день)», «Вільний, як вітер (птах)». Порівняння як один із характерних засобів пізнання реального й уявного світів увиразнює й лад мови, яка своїм корінням сягає народних джерел, живиться ними, береже й примножує власні багатства. Той, хто оволодіває ними, «говорить, наче соловей співає», а хто не бажає, — «клоччя жує».

Етнолінгвістичний, лінгводидактичний і етнопедагогічний аспекти вивчення фольклорної фразеології завжди були, є і будуть на часі, бо воістину «голос народу — голос Божий».

ПІСЛЯМОВА

Думка думку гонить,
Не пиво — диво, а слово!
Прислів'я

Споглядаючи, сприймаючи й переосмислюючи реальний та уявний світ, людство нагромаджує інформацію про нього, передаючи її з покоління в покоління. Водночас найрізноманітніші (значною мірою універсальні) знання про світ як такий постають зазвичай у формі якоїсь мови, отже є надбанням певного етносу. Це дає змогу оперувати цими знаннями в процесі рідномовного та міжмовного спілкування. Оскільки кожна національна мова має власні засоби вираження поглядів її носія на світ, і не лише щодо називання його реалій, але й стосовно їхніх оцінок, можна припустити, що в різних мовах закладено різні пропорції відображення фундаментальних категорій буття (людина і Всесвіт, людина і природа, час і простір, життя і смерть, одиничне та узагальнене, окреме та загальне, частина й ціле, явище й сутність, кількість і якість, форма і зміст). Названі універсальні складники моделі (картини) світу переломлюються через структуру та семантику кожної мови, яка відбиває характер, психологію, історичний досвід, культуру свого носія. Геополітичний і життєвий простір, історичний час, духовні цінності, культурні надбання, система оцінок, етичних, соціальних і національних орієнтирів, державницькі устремління, естетичні смаки, мистецькі уподобання — основні параметри різновимірного світосприймання різними етносами, що неминуче позначається на специфіці їхніх мов. Українська мова з цього погляду не становить якогось винятку. Як і інші мови, вона відбиває національні особливості українського народу, що складалися впродовж тисячоліть його становлення і розвитку.

Особливості мови кожного народу визначаються насамперед психотипом її носія, який (психотип), у свою чергу, формується в процесі історичного, геополітичного й культурного розвитку етносу. За Ф. де Сосюром, «передусім це стосується всіх точок дотику лінгвіс-

тики з етнологією, історією мови та історією раси або цивілізації. Ці дві історії взаємно пов'язані та переплетені… Звичаї народу позначаються на його мові, а з іншого боку, значною мірою сама мова формує народ»[1]. Звичаєві поведінкові ознаки українського психотипу зумовлені насамперед споглядальними настановами, що спричиняються до потягу і любові до безкінечного, абсолютного[2], пор. синонімічний ряд на означення простору[3]: *безмежжя, безмежність, безмеж, безбережжя, безбережність, безконечність, безкінечність, безкрайність, безкрайсть, безмір, безмір'я, безмірність, неоглядність, неозорість, неосяжність, безкрай*, а також типові епітетні характеристики[4]: **степ** *безкінечний, безкраїй, безмежний, незмірний, неміряний, неоглядний, неозорий, нескінченний, несходимий, несходжений;* **поле** *безкрає, безмежне, неозоре, розлоге, хвилясте, широке;* **небо** *бездонне, безкінечне, безкрає, безмежне, неокрає, велике, глибоке, далеке, недосяжне, неозоре, просторе, роздольне, широке.* Позаконтекстне сприйняття зазначеної синонімії чи наведених вище епітетних характеристик засвідчує багатство типових мовних реакцій на характерні просторові ознаки для українця (передусім степовика) природного світу — далечінь і широчінь степу (лісостепу, поля, неба над ними), пор. у Панаса Мирного: «Доводилося вам їздити пізньої весни чи раннього літа по Україні? Міряли ви її безмірні шляхи зелених та рівних степів, де ніщо не забороняє вашим очам виміряти їх і вздовж, і вшир, і впоперек; де одні тільки високі могили нагадують вам про давнє життя людське, про бої та чвари, хижацькі заміри та криваві січі; де синє небо, побратавшись з веселою землею, розгортає над нею своє блакитне, безмірно-високе, безодньо-глибоке шатро; де тоне ваш погляд у безкрайому просторі, як і ваша душа — у безмірній безодні того світу та сяйва, синьої глибини та сиво-прозорої далечини?.. Якщо вашим очам доводилося хоч раз бачити все те, то не забути вам того довіку».

Уповільнені реакції на довкілля породжували відсутність або «притаєність» активно-агресивних настанов. Це відбивається в тих чи тих мовних формулах, наприклад імперативних, коли радять, а не наказують: «Ось де шапка, он де двері!», скоряються перед фатально-неминучим: «Хіба хочеш — мусиш!», «Що поробиш!», спонукають до чого-небудь, включаючи й самого мовця: «Шануймося!», «Будьмо!». Характерною формулою цього типу є умовно-імперативна на зразок Шевченкового: «Борітеся — поборете!», пор. біблійне: «Шукайте і знайдете!». Перевага споглядальності над активністю породжена геопсихічним фактором — закономірністю сприйняття м'якості та безмежної розпростертості краєвиду й родючості землі як широкополого (за Т. Шевченком) орного простору. Фактор, у свою чергу, породжує спосіб існування — «споріднену працю» (за Г. Сковородою), що визначає хліборобську сутність етносу. Мова реагує на це численністю традиційних епітетів — визначень характеру праці, як позитивних, так і негативних (останні вочевидь переважають): *багаторічна, безплідна, безсмертна, бідна, благородна, благословенна, буденна, важка, важлива, велика, виснажлива, вічна, гармонійна, гаряча, гірка, даремна, добра, довічна, жива, звичайна, змарнована, каторжна, кипуча, корисна, кревна, кривава, легка, марна, марудна, метушлива, мирна, мужицька, напружена, неабияка, невсипуща, невтомна, нелегка, нелюдська, немила, пекельна, підневільна, плідна, повсякчасна, радісна, священна, серйозна, сумлінна, сумна, сутужна, тиха, тяжка, успішна, цілоденна, чесна, чорна, щоденна;* пор. у Є. Маланюка: «В басманах ріллі, о кривава моя Галілеє, Чорна праця землі степовую Мадонну пече!», в У. Самчука: «Стоять борони, і сівалки, і дрящачі. Все те в різних місцях, те знаряддя чорної мужицької праці, обчовгане долонями чиїхось рук».

Деяка перевага емоційно-почуттєвої душевної компоненти над розмовно-вольовою спричиняє появу широкої палітри настрою, зокрема невеселого, важкого, пор. синонімічний ряд: *сум, смуток, журба, печаль, туга, жаль, жалощі, нудьга, нудота, зажура, сухота, журбота, смута, притуга, нуда, жур, жура, осмута, присмуток, жалоба, скорбота, скорб, туск, тусок, туска.* Разом з тим навіть журба може бути лірично-світлою, як у Л. Глібова: «Як хороше, як весело На білім світі жить!.. Чого ж у мене серденько І мліє, і болить? Болить воно та журиться, Що вернеться весна, А молодість… не вернеться, Не вернеться вона!..», або ж відчайдушно-оптимістичною, як в О. Олеся: «Співають-плачуть солов'ї І б'ють піснями в груди. Цілуй її, цілуй її, Знов молодість не буде».

На зміну споконвічним чеснотам свободи, честі, сумління, характерним для українського етносу, тривала неволя породила елементи соціально-психологічного і політичного конформізму. Звідси «притаєний» потяг до волі як ознака «козацької» основи української психіки, навіть прояви реакцій авантюрно-козацького типу. Мова ж реагує на це переосмисленням лексеми *козак (запорожець, січовик, братчик)*, що виливається в характерні ознаки синонімічного ряду: *молодець, молодчина, молодчик, молодчага, легінь, зух, хват, орел, сокіл.* І все ж відсутність власних кордонів, тривала роз'єднаність, залежність несприятливо позначилися на соціально-культурному розвої талановитого народу. Важко не погодитися з Г. Хоткевичем, який пише: «Як тільки наш народ освоївся з тим, що таке культура, він став

[1] *Сосюр Ф. де.* Зазнач. праця. — С. 34.

[2] Тут і далі ознаки українського психотипу визначаємо за: *Храмова В.* До проблеми української ментальності. — С. 3–35.

[3] Тут і далі синонімічні ряди подаємо за: Словник синонімів української мови: у 2-х тт. — К., 1999–2000.

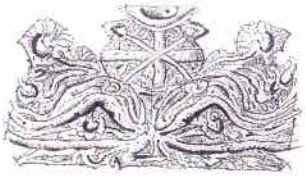
[4] Тут і далі ряди епітетів подаємо за: *Бибик С.П., Єрмоленко С.Я., Пустовіт Л.О.* Словник епітетів української мови. — К., 1998.

нічим не нижчий від тих західноєвропейських народів, від яких нас тепер відділяє ціла прірва. Але ті народи розпочату роботу продовжували далі безупинно і робили її для себе, для свого народу, для своєї нації, а нам судилося щось інше. Мало того, що на нас нападали всякі орди — печеніги і половці, і нарешті татари, — від того всього ще можна було оправитися, але нас спіткало щось гірше — ми не робили на себе. Ми все будували то Велику Литву, то Велику Польщу, то Велику Росію — і не будували тільки Великої України. І дивна річ! Як тільки ми хоч на трошки, хоч на момент переставали бути рабами чиєїсь чужої культури, а починали працювати на себе, — зразу якийсь надзвичайний розквіт, якийсь просто вибух нашої рідної, національної культури»[1]. Точніше годі сказати. Додамо лише, що мови це стосується передусім.

Більше того, мова особливо виразно постає саме в контексті етнокультури, бо своїм єством підтримує зв'язок поколінь, зберігає елементи, що засвідчують культурницький поступ народу, розвиток його світобачення на шляху від міфічної свідомості до науково виваженого осмислення світу речей. Мовні ж форми, що залишаються консервативними, значною мірою вказують на цей шлях, допомагають його відстеженню. Нині, коли українське суспільство прагне переосмислити минуле, розібратися в суперечностях теперішнього та віднайти надійні орієнтири на майбутнє, проникливий погляд на культурну спадщину народу через призму його основного духовного надбання — мови багато важить. Усвідомлення джерел національного світобачення, етнософської природи світосприймання, у тому числі й через ті чи ті мовні форми, — це кроки до власної етномовної ідентифікації, до національного самоусвідомлення, до віднайдення власного місця в цивілізованому світі загальнолюдської спільноти.

[1] *Хоткевич Г.* Історія України. — К., 1992. — С. 87.

ЛІТЕРАТУРА



Абакумов О.В. Три Переяслави — міграція чи аналогія утворення ойконімів // Мовознавство. — 1996. — № 2–3.

Авксентьєв Л.Г. Сучасна українська літературна мова. Фразеологія. — Х., 1998.

Ажнюк Б.М. Англійська фразеологія у культурно-етнічному висвітленні. — К., 1989.

Акуленко В.В. Українська мова в європейському контексті (проблеми розвитку мовленнєвої комунікації) // Мовознавство. — 1998. — № 2–3.

Апатов В.М. Об антропоцентрическом и системоцентрическом подходах к языку // Вопросы языкознания. — 1993. — № 3.

Анализ метаязыка словаря с помощью ЭВМ. — М., 1982.

Антропоцентричний підхід у дослідженні мови // Матеріали міжн. Карських читань. — Ніжин, 1998.

Ареальные исследования в языкознании и этнографии: язык и этнос / Отв. ред. Н.И. Толстой. — Л., 1983.

Арутюнова Н.Д. Аномалия и язык (к проблеме языковой «картины мира») // Вопросы языкознания. — 1987 / — № 3.

Арутюнова Н.Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. — М., 1990.

Арутюнова Н.Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры. — М., 1990.

Арутюнова Н.Д. Наивные размышления о наивной картине языка // Язык о языке. — М., 2000.

Арутюнова Н.Д. Образ (опыт концептуального анализа) // Референция и проблемы текстообразования. — М., 1988.

Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. — М., 1988.

Балушок В.Г. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. — Львів: Нью-Йорк, 1998.

Баран Я.А. Фразеологія в системі мови. — Дисертація... д-ра філол. наук. — Івано-Франківськ, 1998.

Баранов А.Н. и др. Путеводитель по дискурсивным словам русского языка. — М., 1993.

Бариш І.Л. Етнолінгвістичні аспекти наукової комунікації // Мовознавство. — 2000. — № 1.

Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. — М., 1989.

Бартминский Е., Небжегоская С. Когнитивное определение, профилирование понятий и субъективная интерпретация мира // Когнитивная лингвистика конца XX века. — Минск, 1997.

Батурина К.Б. Этнолингвистический аспект в исторической лексикографии // Вопросы языкознания. — 1997. — № 3.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М., 1986.

Белей Л.О. Українська літературно-художня антропонімія кінця XVII — XX ст. — Автореф. дис... д-ра філол. наук. — Ужгород, 1997; однойменна монографія. — Ужгород, 1997.

Белов В. Лад. — М., 1982.

Бибик С.П., Єрмоленко С.Я., Пустовіт Л.О. Словник епітетів української мови. — К., 1998.

Бидерманн Г. Энциклопедия символов. — М., 1996.
Білецький А.О. Про мову і мовознавство. — К., 1996.
Білецький В. Мова і консолідація суспільства в націю // Слово і час. — 1998. — № 12.
Білоноженко В.М. Щастя-доля // Культура слова. — К., 1977. — № 12.
Богданова І.Є. Стилістика художнього простору у творчості харківських поетів-романтиків 20—40 років XIX століття. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — Х., 2002.
Бодуэн де Куртене И.А. Избранные труды по общему языкознанию. — М., 1963. — Т.1.
Болтівець С. Психологія творення мови // Дивослово. — 1997. — № 4.
Боровський Я.Є. Світогляд давніх киян. — К., 1992.
Будагов Р.А. Воздействие человека на язык // Современные проблемы литературоведения и языкознания. — М., 1974.
Будагов Р.А. Человек и его язык. — М., 1976.
Булаховський Л.А. Вибрані праці: в 5-ти томах. — К., 1975—1983.
Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. — К., 1992.
Булгаков С., отец. Невеста Агнца. О богочеловечестве. — Париж, 1971.
Булгаков С., отец. Философия имени. — Париж, 1953.
Булыгина Т.В., Шмелёв А.Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). — М., 1997.
Бурбан О.Ф. Сукупність та функції національно-культурного компонента лексичного значення реалії // Мовознавство. — 1986. — № 4.
Бучко Д.Г. Українська лексика в історичному та ареальному аспектах. — К., 1991.
Вакуленко С. Чи потребує мова ліків на власну неміч? (До питання про критику Олександром Потебнею міфологічної теорії Макса Мюллера) // Зб. Харк. іст.-філол. тов-ва. — Нова серія. — 2002. — Т. 9.
Василько З.С. Символізація слова в українському фольклорному мовленні (на матеріалі фауноназв у казках, піснях, паремійах). — Дисертація... канд. філол. наук. — К., 2002; див. також додаток до неї: «Ідеографічний словник українських фауноназв-символів»; її ж. Символіка фольклорного образу. — Львів, 2004.
Ващенко В.С. Мова Тараса Шевченка. — Х., 1963.
Ващенко Г. Традиційний український ідеал людини в контексті народної поезії та літератури // НТЕ. — 1995. — № 2—3.
Вежбицкая А. Из книги «Семантические примитивы» // Семиотика. Антология. — М.: Екатеринбург, 2001.
Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов / Пер. А. Шмелёва. — М., 2001.
Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков / Пер. А.Д. Шмелёва. — М., 1999.
Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / Пер. А. Шмелёва. — М., 2001.
Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. — М., 1996.
Верещагин Б.М., Костомаров В.Г. Лингвострановедческая теория слова. — М., 1980.
Выготский Л.С. Психология искусства. — М., 1987.
Вихованець І.Р., Городенська К.Г., Грищенко А.П. Мова і культура. — К., 1982.
Вільчинський Ю. Олександр Потебня: думки про слово і національність // Слово і час. — 1992. — № 1.
Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995.
Войтович В. Українська міфологія. — К., 2002.
Волоцкая З.М. Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок) // Исследования по структуре текста. — М., 1987.
Воркачев С.Г. Безразличие как относительная характеристика личности: опыт сопоставительной паремиологии // Вопросы языкознания. — 1997. — № 4.
Воропай О. Звичаї нашого народу: в 2-х книгах. — Мюнхен, 1958.
Гамкрелидзе Т.В. Праязыковая реконструкция и предпосылки сравнительно-генетического языкознания // Вопросы языкознания. — 1998. — № 4.
Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1977. — Т. 1—3.
Гейзінга Й. Homo Ludens. — К., 1994.
Герд А.С. Введение в этнолингвистику. — СПб., 1995.
Гердер Й.Г. Идем к истории человечества. — М., 1997.

Гірц К. Інтерпретація культур: вибрані есе. — К., 2001.
Гнатюк В.М. Знадоби до української демонології // Етногр. зб. — Львів, 1912. — Т. 33—34. — Вип. 1, 2.
Гнатюк В. Нарис української міфології. — Львів, 2000.
Гоготишвили А.А. Послесловие к книге: «Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос.» — М., 1993.
Гозе С. Спадкоємність лужицьких прислів'їв: передавання суспільного досвіду // Зб. Харк. іст.-філол. тов-ва. — Нова серія. — 1995. — Т. 4.
Голан А. Миф и символ. — М., 1992.
Голінченко Т.С. Слов'янська міфологія та антична культура. — К., 1994.
Голобородько А., Матвєєва Н. Свята і святі України. Словник-довідник. — К., 1995.
Головацький Я.Ф. Виклади давньослов'янських легенд, або Міфологія. — К., 1991.
Гончар Олесь. Цвіт слова народного // Мово рідна, слово рідне. — К., 1989.
Гординський С. Назви «русичі» й «русовичі». — Вінніпег, 1963.
Грабович Г. Шевченко як міфотворець: семантика символів у творчості поета. — К., 1991.
Гулыга А.В. Философская антропология Вильгельма фон Гумбольдта // *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. — М., 1985.
Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. — М., 1984.
Гумбольдт В фон. Язык и философия культуры. — М., 1985.
Гумилёв Л.Н. География этноса в исторический период. — Л., 1990.
Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера земли. — Л., 1989.
Гургула І. Писанка Східної Галичини і Буковини в збірці Національного музею у Львові // Матеріали до етнології та антропології. — Львів, 1929. — Т. XXI—XXII. — Ч. 1.
Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. — Луцьк, 1996.
Давньоруська ономастична спадщина в східнослов'янських мовах. — К., 1986.
Данилевко Л.І. Національно-культурні особливості семантики чеських фразеологізмів. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1997.
Дежё Л. К вопросу об исторической типологии славянского порядка слов (на основе сербохорватского и украинского языков XIV в.) // Studia Slavica Hung., 1968. — XIV.
Деркач А.Г. Функції слов'янізмів у лексиці Шевченка // Наукові записки КДУ. — 1939. — № 1.
Дзира Я. До питання про джерела архаїзмів у мові творів Тараса Шевченка // Укр. мова і літ. в шк. — 1961. — № 5.
Дзюба І. Ми духовно співмірні // Урок української. — 1999. — № 4—5.
Дмитренко М., Іваннікова Л. та ін. Українські символи. — К., 1994.
Добровольский Д.О. Национально-культурная специфика во фразеологии // Вопросы языкознания. — 1997. — № 6; 1998. — № 6.
Доброльожа Г.М. Ідеографічний словник поліських народних порівнянь з компаративними об'єктами — назвами тварин. — К., 1997.
Доманицький В. Критичний розслід над текстом «Кобзаря». — К., 1907.
Драгоманов М. Розвідки: про українську народну словесність і письменство. — Львів, 1899. — Т. 1.
Драй-Хмара М. Поема Лесі Українки «Віла-посестра» на тлі сербського та українського етносу // Вибране. — К., 1989.
Дубичинский В.В. Искусство создания словарей. Конспекты по лексикографии: учебное пособие. — Х., 1994.
Дуденко О.В. Номінативна та комунікативна природа українських паремій. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 2002.
Дудик П.С. Синтаксис сучасного українського розмовного літературного мовлення. — К., 1973.
Дяченко Л.М. Фольклорна символіка як засіб відображення національного світобачення // Мовознавство. — 1997. — № 2—3.
Дяченко Л.М. Функціонально-семантична характеристика безеквівалентної лексики сучасної української літературної мови. — Дисертація... канд. філол. наук. — К., 1997.
Элиаде М. Аспекты мифа. — М., 1995.
Этнолингвистика / Отв. ред. Ю.А. Сорокин. — М., 1988.

Етимологічний словник української мови. — К., 1982. — Т. 1.; — К., 1985. — Т. 2.; — К., 1989. — Т. 3.; — К., 2003. — Т. 4.
Этнопсихолингвистика. — М., 1988.
Євсєєв Ф.Т. Світоглядні основи архаїчної культури: теоретичний аспект. — Ніжин, 2000.
Единицы разных уровней грамматического строя языка и их взаимодействия. — М., 1969.
Еремина В.И. Ритуал и фольклор. — Л., 1991.
Єрмоленко С.С., Харитонова Т.А., Ткаченко О.Б. та ін. Мова в культурі народу (план-проспект) //Мовознавство. — 1998. — № 4–5.
Єрмоленко С.С. Лінгвістичні аспекти взаємодії церковного та народного календарів і міфологічна концепція О. О. Потебні //Мовознавство. — 1995. — № 1.
Єрмоленко С.Я. Нариси з української словесності. Стилістика та культура мови. — К., 1999.
Єрмоленко С.Я. Фольклор і літературна мова. — К., 1987.
Ефимов А.И. Язык сатиры Салтыкова-Щедрина. — М., 1953.
Железняк І.М. Русь і етнолінгвістичні процеси Середньонаддніпрянського Правобережжя. — К., 1987.
Жуйкова М. Елементи архаїчного поганського світогляду в деяких слов'янських фразеологізмах //Народознавчий зошит. — 1996. — № 5.
Журавлев А.В. К 70-летию академика Н. И. Толстого //Вопросы языкознания. — 1993. — № 3.
Журба І.Я. Стилістичні функції біблійних образів у поезії Т.Г.Шевченка. — К., 1964.
Забуранна О.В. Антропоцентризм фразеологічної семантики (на матеріалі фразеологічних одиниць української, перської, японської мов зі значенням відносного часу). — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 2003.
Зайцева Т.В. Стилістичне і граматичне значення пропуску та повторення присудків у поезіях Т. Шевченка //Мовознавство. — 1947. — №4–5.
Зайченко Н.Ф., Коваль-Костинська О.В., Паламарчук О.Л. Національно-культурний компонент мовної семантики як перекладознавча проблема //Мовознавство. — 1998. — № 2–3.
Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. — М., 1991.
З народного життя гуцулів. Списав Антін Онищук //Матеріали до укр. етнолог. — Львів, 1912. — Т. 15.
Золотослов: поетичний космос Давньої Русі. — К., 1988.
Золотницкий Н.Ф. Цветы в легендах и преданиях. — М., 1991.
З при мітивної культури. Розвідки і розповіді Катерини Грушевської. — К., 1924.
Зубов М.І. Слов'янська квазітеонімія старшої доби: рожаниця, род //Мовознавство. — 1998. — № 2–3.
Иванов В.В. и др. Еще раз о традиционной поэтической символике //Рус. яз. в шк. — 1978. — № 3.
Іванський Р.Д. Етнолінгвістична характеристика лексики колискових пісень //Мова та стиль українського фольклору. — К., 1996.
Іларіон, митрополит (Огієнко І.І.). Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1992.
Ільїн В.С. Мова творів Т. Г. Шевченка. — К., 1957.
Кант И. Сочинения: в 6-ти томах. — М., 1996.
Каракуця О.М. Фразеологізми української мови з компонентом «душа» (структурно-семантичний, ідеографічний, лінгвокультурний аспекти). — Автореф. дис... канд. філол. наук. — Х., 2002.
Караулов Ю.Н. Анализ метаязыка словаря с помощью ЭВМ. — М., 1982.
Караулов Ю.Н. Лингвистическое конструирование и тезаурус литературного языка. — М., 1981.
Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. — М., 1987.
Картенко Ю.О. Етюд про долю //Мовознавство. — 1999. — № 4–5.
Картенко Ю.О. Слов'янська міфологія і український фольклор //Мова та стиль українського фольклору. — К., 1996.
Карпенко Ю.О. Чи існував скотарський етап слов'янського язичництва? //Мовознавство. — 1996. — № 2–3.
Керлот Х.-Э. Словарь символов. — М., 1994.

Київське Полісся (етнолінгвістичне дослідження) / Відп. ред. І.М.Железняк. — К., 1989.
Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. — К., 1994.
Китова С. Образ птаха у вишивці та фольклорі Середнього Подніпров'я //Народна творчість та етнографія. — 1994. — № 2–3.
Климова Н. И. Исследование по дискурсу в современной американской функциональной и когнитивной лингвистике. — М., 2000.
Коваль У.І. Народныя уяўленні, паверья і прыкметы. — Гомель, 1995.
Коваль У.І. Славянская этнафразеалогія у дэрывацыйна-дыяхранічным аспекце. — Гомель, 1998.
Ковальчук О.В. Українське народознавство. — К., 1994.
Кодухов В.И. Общее языкознание. — М., 1974.
Ковалевська Т.Ю. Комунікативні аспекти нейролінгвістичного програмування. — Одеса, 2001.
Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. — СПб., 2000.
Коломієць В.Т. Чому коза-дереза? //Мовознавство. — 1968. — № 3.
Колшанский Г.В. Контекстная семантика. — М., 1980.
Колшанский Г.В. Объективная картина мира в познании и языке. — М., 1990.
Кононенко В.І. Словесні символи в семантичній структурі фраземи //Мовознавство. — 1991. — № 6.
Кононенко В.І. Словесні символи: проблеми інтерпретації //Вісник Прикарп. ун-ту. — Філологія. — 1995. — Вип. 1.
Кононенко В.І. Словник символів культури України. — Івано-Франківськ, 2002.
Кононенко В.І. Українська етнолінгводидактика. — Івано-Франківськ, 1995.
Кононенко І.В. Національно-мовна картина світу: зіставний аспект //Мовознавство. — 1996. — № 6.
Космос Древньої України. — К., 1992.
Костомаров М.І. Слов'янська міфологія. — К., 1994.
Кочерган М.П. Загальне мовознавство. — К., 1999.
Кочерган М.П. Слово і контекст. Лексична сполучуваність і значення слова. — Львів, 1980.
Кравченко В. Збірка матеріалів про вогонь //Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — 1927. — Вип. 1–3.
Кримський А. Українська мова: звідки вона взялася і як розвивалася //Твори: у 5-ти томах. — К., 1973. — Т. 3.
Круглик Ю.М. Ім'я вашого міста. — К., 1978.
Кузнєцова І. «Кривиться як середа на п'ятницю» (нотатки з символіки часу у східних слов'ян) //Зб. Харк. іст.-філол. тов-ва. — Нова серія. — 1995. — Т. 4.
Культура і побут населення України. — К., 1993.
Культура, человек и картина мира. — М., 1987.
Культурологічний компонент мови. — К., 2000. — Вип. 1. — Т. 2.
Купер Дж. Энциклопедия символов. — М., 1995.
Курс історії української літературної мови. — К., 1958. — Т. 1.
Куцик О.А. Слова-символи як образно-смисловий центр формування фразеологізмів (на матеріалі української та російської мов). — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1997.
Лебедев В.Ю. Сакральность и обыденный дискурс //Язык, культура и социум в гуманитарной парадигме. — М.: Тверь, 1999.
Левин Ю.И. Истина в дискурсе //Семиотика и информатика. — 1994. — Вып. 34.
Левинтон Г.А. Лексика славянских эпических традиций и проблема реконструкции праславянского текста //Текст: семантика и структура. — М., 1983.
Левченко О.П. Безеквівалентна російська і українська фразеологія. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1995.
Лексична картотека української мови при Інституті української мови НАН України.
Лисиченко Л.А. Лексико-семантична система української мови. — Х., 1997.
Лисиченко Л. Мовна картина світу та її рівні //Зб. Харк. іст.-філол. тов-ва. — Нова серія. — 1998. — Т. 6.
Лисиченко Л. «Слово о полку Ігоревім» і мова його часу //Зб. Харк. іст.-філол. тов-ва. — Нова серія. — 1999. — Т. 8.

Література

Лікарські рослини. Енциклопедичний довідник / За ред. А.М.Гродзинського. — К., 1992.

Лобур Н. Антропометрична метафора у мовній картині світу. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — Львів, 1997.

Логический анализ языка: культурные концепты. — М., 1991.

Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. — М., 1999.

Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М., 1993.

Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. — М., 1982.

Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. — М., 1991.

Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Тр. по знаковым системам. — М., 1987. — Т. 21.

Лукінова Т.Б. Мовна архаїка слов'янських замовлянь // Мовознавство. — 1998. — № 2—3.

Лукінова Т.Б. Числівники в слов'янських мовах. — К., 2000.

Макеева И.И. Языковые концепты в истории русского языка // Язык о языке: Сб. статей. — М., 2000.

Маковский М.М. «Картина мира» и миры образов (лингвокультурологические этюды) // Вопросы языкознания. — 1992. — №6.

Маковский М.М. Мифопоэтика письма в индоевропейских языках // Вопросы языкознания. — 1999, — № 5.

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. — М., 1996.

Маковский М.М. Язык — миф — культура. Символы жизни и жизнь символов. — М., 1996.

Максимович М. Собрание сочинений. — К., 1877. — Т. 2.

Малорусскія суеверия, коимъ мало кто верил, собраныя 1776 года (рукопись А.И. Чепы) // Киевская старина. — 1892. — Т. 34. — № 1.

Мамич М.В. Концепти правда / неправда в українській літературній мові: семантико-стилістичний аспект. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — Одеса, 2002.

Манакин В.Н. Основы контрастивной лексикологии: близкородственные и родственные языки. — К.: Кировоград, 1994.

Маруняк В. Система кольорів буковинської писанки з погляду семантики, деривації та структури // Наук. вісн. Чернівецького ун-ту. — Слов'янська міфологія. — 1997. — Вип. 13.

Масенко Л.Т. Українські імена і прізвища. — К., 1990.

Масенко Л.Т. Мова і політика. — К., 1999.

Мейе А. Общеславянский язык. — М., 1951.

Мельник М.Р. Топонімічне поле роману Л. Костенко «Маруся Чурай» // Щорічні записки з укр. мовознавства. — Одеса, 1998. — Вип. 5.

Мельничук А.С. О всеобщем родстве языков мира // Вопросы языкознания. — 1991. — № 2.

Милорадович В.П. Українська відьма. Нариси з української демонології. — К., 1993.

Мирний Панас. Про мову // Мова рідна, слово рідне!.. — К., 1989.

Миронова Т.М. Мотивація термінів східнослов'янської народної архітектури в етнолінгвістичному висвітленні // Мовознавство. — 1991. — №4.

Мова у слов'янському культурному просторі // Зб. праць міжнар. наук. конференції. — Умань, 2002.

Мойсієнко А.К. Символ як явище аперцепції // Мовознавство. — 1993. — № 3.

Мойсієнко В. Про християнські божества і символічно-магічне кліше в польських замовляннях // НТЕ. — 1992. — № 2.

Мокієнко В.М. Значення української пареміології для історико-етимологічного аналізу слов'янських прислів'їв і приказок // Мовознавство. — 2000. — № 1.

Мокиенко В.М. Идеография и историко-этимологический анализ фразеологии // Вопросы языкознания. — 1995. — № 4.

Мокієнко В.М. Історико-етимологічний аналіз фразеології та етимологія лексики // Мовознавство. — 1990. — № 5.

Мокиенко В.М. Историческая фразеология: этнография или лингвистика? // Вопросы языкознания. — 1973. — № 2.

Мокієнко В.М. Лексичне і фразеологічне значення // Мовознавство. — 1988. — №4.

Література

Мокиенко В.М. Образы русской речи. Историко-этимологические и этнолингвистические очерки фразеологии. — Л., 1986.

Мокиенко В.М. Славянская фразеология. — М., 1980.

Молодичук О.А. Лексико-фразеологічні засоби образності в українській народній баладі. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 2004.

Молотаєва Н.В. Провісники лиха і долі в східнослов'янській народній культурі // Ритуально-міфологічний підхід до інтерпретації літературного тексту. — К., 1995.

Молотаєва Н.В. Художній образ у дзеркалі етносу: М.Лермонтов, Т.Шевченко. — Автореф. дис... д-ра філол. наук. — К., 1996.

Монич Ю.В. Амбивалентные функции ритуала в эволюции языковых систем // Вопросы языкознания. — 2000. — № 6.

Морковкин В.В. Опыт идеографического описания лексики (анализ слов со значением времени в русском языке). — М., 1977.

Мосенкис Ю. Сравнение языков разных надсемей и проблема языкового моногенеза. — К., 1997.

Мосенкіс Ю. Трипільська міфологія: короткий словник термінів. — К., 2003.

Навроцький Б.О. Проблема «мітичного мислення» // Етнограф. вісник. — 1927. — Кн. 5.

Найда Е.А. Анализ значения и составление словарей // Новое в лингвистике. — М., 1962. — Вып. 2.

На пошану професора, доктора філологічних наук Жанни Павлівни Соколовської з нагоди її 70-річчя: Зб. наукових праць // Культура народов Причерноморья. — 2002. — № 32.

Наукова спадщина О. О. Потебні в контексті сучасності. — К., 2002.

Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. — К., 1992.

Німчук В.В. Походження й розвиток мови української народності // Українська народність: нариси соціально-економічної і етнополітичної історії. — К., 1990.

Новикова М. Коментар // Українські замовляння. — К., 1993.

Общее языкознание: внутренняя структура языка. — М., 1972.

Общее языкознание: хрестоматия. — Минск, 1976.

Овсянико-Куликовский Д.Н. Психология национальности. — СПб., 1922.

Огієнко І.І. Історія української літературної мови. — К., 1995.

Огієнко І.І. Історія української мови. — Кам'янець-Подільський, 1919. — Т. 1. Вступ до історії української мови.

Огієнко І. Українська культура. — К., 1991.

Ожегов С.И. Лексика. Лексикология. Культура речи. — М., 1974.

Онацький Є. Українська мала енциклопедія. — Буенос-Айрес, 1957—1967.

Онкович Г. Фразеологізми як національно-культурний компонент українознавства // Дивослово. — 1994. — № 6.

Ономастикон України першого тисячоліття нашої ери. — К., 1992.

О погребальных обычаях языческих славян. Исследование А.Котляревского. — М., 1868.

Остапович О.Я. Фразеологізовані образи-символи з країнознавчою семантикою у мовних взаємовпливах Австрії й України // Мовознавство. — 1996. — № 6.

Осташ Р. Українська антропонімія I пол. XVII ст. Чоловічі особові назви (на матеріалі реєстру Запорозького війська 1649 р.). — Автореф. дис... канд. філол. наук. — Львів, 1986.

Павилёнис Р.И. Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка. — М., 1983.

Павленко В.Н., Таглин С.А. Факторы этнопсихогенеза. — Х., 1993.

Пасік Н.М. Власні назви в українській фразеології та пареміології. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 2000.

Персонажи славянской мифологии / Сост. А.А. Кононенко, С.А.Кононенко. — К., 1993.

Петров В. Мітологема «сонце» в українських народних віруваннях та візантійсько-еллініcтичний культурний цикл // Етногр. вісник. — 1927. — Кн. 4.

Петров В.П. Походження українського народу. — К., 1992.

Печерна Г. Етногенез та антропологія українців // Укр. мова і літ. в шк. — 1992. — № 2.

Печерна Г. Мова — генетичний код // Укр. мова і літ. в шк. — 1993. — № 2.

Література

Пирогов В.Л. Структура і семантика паремійних одиниць японської, англійської, української та російської мов: типологічний та лінгвокультурологічний аспекти. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 2003.
Півторак Г.П. Діалектна ситуація в Київській Русі // Мовознавство. — 1993. — № 2.
Півторак Г.П. Мовна ситуація в Київській Русі та її вплив на давньоруську периферію // Мовознавство. — 1997. — № 4—5.
Півторак Г. Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов. Міфи і правда про трьох братів слов'янських зі «спільної колиски». — К., 2001.
Півторак Г. Русь — найдавніша назва України // Газ. «Укр. мова та літ.» — 1998. — № 11.
Півторак Г.П. Українці: звідки ми і наша мова. — К., 1993.
Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології. — К., 1993.
Полесский этнолингвистический сборник / Под ред. Н.И. Толстого. — М., 1983.
Постовалова В.И. Картина мира в жизнедеятельности человеческого фактора в языке. — М., 1988.
Постовалова В.И. Язык как деятельность: опыт интерпретации В. фон Гумбольдта. — М., 1982.
Потапенко О.І., Дмитренко М.К. та ін. Словник символів. — К., 1997.
Потебня А.А. Из записок о русской грамматике. — М., 1981.
Потебня А.А. Из записок по теории словесности. — Х., 1905.
Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. — Х., 1894.
Потебня А.А. Мысль и язык. — К., 1993.
Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. — Варшава, 1883.
Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. — СПб., 1865.
Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. — Х., 1914.
Потебня А.А. Слово и миф. — М., 1989.
Потебня А.А. Эстетика и поэтика. — М., 1976.
Почепцов О.Г. Языковая ментальность: способ представления мира // Вопросы языкознания. — 1990. — № 6.
Прадид Ю.Ф. Русско-украинский и украинско-русский фразеологический тематический словарь. — Симферополь, 1994.
Прадід Ю.Ф. Засади укладання фразеологічного словника ідеографічного типу // Мовознавство. — 1995. — № 4—5.
Приповідки / Зібрав, підготував до друку та опублікував Володимир С. Плав'юк. — Едмонтон — Канада, 1997.
Прислів'я та приказки: у 3-х кн. — К., 1989—1991.
Пугач В. Українська етнолінгвістика. — Ніжин, 2002.
Пятигорский А.М. Мифологические размышления. — М., 1996.
Радзієвська Т.В. Сумління й совість крізь призму української мови // Мовознавство. — 1999. — № 1.
Радзієвська Т.В. Концепт шляху в українській мові: поєднання ідей простору і руху // Мовознавство. — 1997. — № 4—5.
Ращупкіна Н.П. Основні види фольклорних фразеологізмів у сучасній українській мові // Вісник Харк. ун-ту. — Філологія. — 1987. — Вип. 310.
Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. — М., 1987.
Рильський М. Поетика Шевченка. — К., 1961.
Рыльский Ф. К изучению украинского народного мировоззрения // Киевская старина. — 1890. — № 9, № 10, № 11.
Рогаль М.С. Книжна мова як одне з джерел історичної військової термінології в поезіях Т.Г. Шевченка // Джерела мовної майстерності Т.Г.Шевченка. — К., 1964.
Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира / Отв. ред. Б.А. Серебренников. — М., 1988.
Рудяков О.М. Принципи і методи побудови функціональної моделі лексики російської мови. — Автореф. дис... д-ра філол. наук. — Дніпропетровськ, 1998.
Русанівський В.М. Давньоруська мова: міф чи реальність? // Мовознавство. — 1993. — № 2.
Русанівський В.М. Єдиний мовно-образний простір української ментальності // Мовознавство. — 1993. — № 6.

Література

Русанівський В.М. Із Уманщини і з усієї України (народнорозмовне джерело мови Т. Шевченка) // Мовознавство. — 1999. — № 2—3.
Русанівський В.М. Історична лексика в поезії Т. Шевченка // Мовознавство. — 1991. — № 4.
Русанівський В.М. Ще про дві літературні мови в Київській Русі // Мовознавство. — 1996. — № 6.
Саєнко В.П. Міфопоетична природа і народнопоетичні алюзії в структурі художніх текстів Ліни Костенко // Мова та стиль українського фольклору. — К., 1996.
Сапіга В.К. Українські народні свята та звичаї. — К., 1993.
Свідзинський А., Жуйкова М. Мова і культура // Сучасність. — 2000. — № 10.
Селіванова О. Складне слово: мовні моделі світу. — Черкаси, 1996.
Семиотика. Антология / Сост. и общ. редакция Ю.С. Степанова. — М.: Екатеринбург, 2001.
Сэпир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. — М., 1993.
Сергєєв Ф. До проблеми «давньоруський період в історії східних слов'ян та їх мов» // Мовознавство. — 1993. — № 2.
Сердюк А.М. Мотиваційна основа назв рослин у первинному і вторинному семіозисі (на матеріалі української, російської, німецької та французької мов). — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 2002.
Середницька А.Я. Ідеографічний поділ дієслівної лексики в сучасній українській мові. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 2001.
Серио П. Анализ дискурса в французской школе [дискурс и интердискурс] // Семиотика. Антология. — М.: Екатеринбург, 2001.
Сімович В. Дещо про Шевченкову архаїзовану мову // *Сімович В.* Українське мовознавство: розвідки й статті. — Оттава, 1984. — Т.2.
Сімонок В.П. Лексико-семантична рецепція іншомовної лексики в українській мовній картині світу. — Автореф. дис... д-ра філол. наук. — Х., 2002.
Сімонок В.П. Мовна картина світу. Взаємодія мов. — К., 1998.
Січинський В. Чужинці про Україну. — Львів, 1991.
Скаб М.В., Скаб М.С. Функціонування лексеми *душа* в українському фольклорі // Мова та стиль українського фольклору. — К.,1996.
Скляренко В.Г. «Темні місця» в «Слові о полку Ігоревім» // Мовознавство. — 1999. — № 6.
Скляренко В.Г. Україна: походження назви // Вісник МАУ. — 1991. — № 1.
Скрипник Л.Г., Дзятківська Н.П. Власні імена людей. Словник-довідник. — К., 1996.
Скрипник Л.Г. Фразеологія української мови. — К., 1973.
Скуратівський В. Вінець. — К., 1994.
Скуратівський В. Місяцелік. Український народний календар. — К., 1993.
Скуратівський В. Покуть. — К., 1992.
Славянские древности / Под общей ред. Н.И. Толстого: в 5-ти томах. — М., 1995. — Т. 1.; — М., 1999. — Т. 2.
Слободянюк Н.Ю. Український національно-культурний компонент у мові художньої історичної прози Пантелеймона Куліша. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 2001.
Словарь української мови: в 4-х тт. / За ред. Б. Грінченка. — К., 1996.
Словесна магія українців / Упор. В. Фісун. — К., 1998.
Словник синонімів української мови: у 2-х т. — К., 1999—2000.
Словник української мови: в 11-и тт. — К., 1979—1980.
Словник фразеологізмів української мови. — К., 2003.
Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М. Зубицької. — Львів, 1997.
Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. — М., 1998.
Слухай Н.В. Міфопоетичний словник східних слов'ян. — Сімферополь, 1999.
Слухай Н.В. Художественный образ в аспекте лингвистики текста. — Симферополь, 2000.
Смерчко А.А. Фразеологічні інновації як відображення сприйняття світу. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1997.
Смик Г.К. Корисні та рідкісні рослини України. Словник-довідник народних назв. — К., 1991.

Смирнов Л.Н. Проблемы социолингвистического анализа славянских литературных языков//X Международный съезд славистов. — М., 1988.
Сміт Е. Національна ідентичність. — К., 1994.
Соколовская Ж.П. «Картина мира» в значениях слов: «Семантические фантазии» или «Катехизис семантики»? — Симферополь, 1993.
Соколовская Ж.П. «Картина мира»: системность, моделирование и лексическая семантика. — Ялта, 1999. — Кн.4.
Соколовская Ж.П. Проблемы системного описания лексической семантики. — К., 1990.
Соколовська Ж.П. Модуль семантичних відношень у лексиці//Мовознавство. — 1986. — № 6.
Сологуб Н. Лексико-семантичне поле *козаччина* у творах І. Котляревського та Т. Шевченка//Українська мова: з минулого в майбутнє. — К., 1998.
Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий вечір. — К., 1994.
Сосюр Ф. де. Курс загальної лінгвістики. — К., 1998.
Ставицька Л. Естетика слова в українській поезії 10—30 рр. XX ст. — К., 2000.
Старовойт І.С. Збіг і своєрідність західноєвропейських і українських ментальностей. — К.: Терноліль, 1997.
Стебельська А. Метафора Шевченкового гніву//Зб. наукових праць Канадського НТШ. — Торонто, 1993.
Стебельська А. Шевченкова молитва//Зб. наукових праць Канадського НТШ. — Торонто, 1993.
Стебельська А. Шевченко — апостол правди//Зб. наукових праць Канадського НТШ. — Торонто, 1993.
Стеблин-Каменский М. Миф. — Л., 1976.
Степанов Є.М., Таранюк Г.А. Водна термінологія українських замовлянь та її свідчення щодо прабатьківщини слов'ян//Мова та стиль українського фольклору. — К., 1996.
Степанов Ю.С. Имена. Предикаты. Предложения. — М., 1981.
Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. — М., 1997.
Степанов Ю. Семиотика концептов//Семиотика. Антология. — М.: Екатеринбург, 2001.
Степанов Ю.С. Язык и метод. К современной философии языка. — М., 1998.
Стецюк В.В. Вій: дослідження міфологічних джерел походження образу. — Львів, 2000.
Стишов О.А. Особливості розвитку лексичного складу української мови кінця XX ст.//Мовознавство. — 1999. — № 1.
Стрижак О.С. Етнонімія Геродотової Скіфії. — К., 1989.
Стрижак О.С. Етнонімія Птоломеєвої Сарматії. — К., 1991.
Стрижак О.С. Звідки походить назва «Україна»//Україна: наука і культура. — К., 1989. — Вип. 23.
Сукаленко Н.И. Отражение обыденного сознания в образной языковой картине мира. — К., 1992.
Сумцов Н.Ф. Из украинской старины. — Х., 1905.
Сумцов Н.Ф. Культурные переживания//Киевская старина. — 1890. — № 2, № 5.
Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза. — Х., 1991.
Сумцов Н.Ф. Туры в народной словесности. — К., 1887.
Сучасна українська літературна мова. Стилістика. — К., 1973.
Таглін С. Про народні паремії, національну свідомість та «малоросіянство» як етнопсихологічний феномен//Зб. Харк. іст.-філол. тов-ва. — Нова серія. — 1994. — Т. 3.
Тараненко О.О. Мова Київської Русі: вузол історико-ідеологічних проблем//Мовознавство. — 1993. — № 2.
Тараненко О.О. Українська мова і сучасна мовна ситуація в Україні//Мовознавство. — 2001. — № 4.
Тарасова И.А. Душа: слово и концепт (к проблеме лексикографического описания констант идиостиля)//Вест. Междунар. славянского ун-та. — Серия «Филология». — 2001. — №1. — Т. IV.
Телия В. Русская фразеология: семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. — М., 1996.

Теория метафоры.//Сб. научн. трудов. — М., 1990.
Терехова Д.І. Асоціативний портрет українця та росіянина//Мовознавство. — 1997. — № 6.
Терещенкова С. Вірування в сонце//Етногр. вісник. — 1928. — Кн. 7.
Тимченко Є. Слов'янська єдність і становище української мови в слов'янській родині//Історія української мови / Упор. С. Я. Єрмоленко, А. К. Мойсієнко. — К., 1996.
Тищенко О.В. Обрядова семантика у слов'янському мовному просторі. — К., 2000.
Ткаченко О.Б. До проблеми мовної стійкості//Мовознавство. — 1991. — № 2.
Ткаченко О.Б. Проблема мовної стійкості та її джерел//Мовознавство. — 2000. — № 1.
Ткаченко О.Б. Російська та церковнослов'янська мови (російської редакції) як джерело реконструкції найдавнішого періоду історії української мови//Мовознавство. — 1993. — № 2.
Тодор О.Г. Порівняльні фраземи у психолінгвістичному сприйнятті//Мовознавство. — 1994. — № 2—3.
Тодоров Н.И. О предмете этнолингвистики и её роли в изучении языка и этноса//Ареальные исследования в языкознании и этнографии: язык и этнос. — Л., 1983.
Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — нач. XX века. — М.: Л., 1957.
Толстая С. Из полесской обрядовой лексики: нашлось дитя//Український діалектологічний збірник. — К., 1997. — Кн. 3.
Толстой Н.И. Избранные труды. Очерки по славянскому языкознанию. — М., 1999. — Т. 3.
Толстой Н.И. История и культура славянских языков. — М., 1988.
Толстой Н.И. О предмете этнолингвистики и её роли в изучении языка и этноса//Ареальные исследования в языкознании и этнографии: язык и этнос. — Л., 1983.
Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М., 1995.
Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. — М., 1995.
Топорова Т.В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. — М., 1994.
Тропіна Н.П. Спільне і специфічне у структурі лексико-семантичної парадигми російської та української мов//Мовознавство. — 1990. — № 2.
Труб В.М. Явище «суржику» як форма просторіччя в ситуації двомовності//Мовознавство. — 2000. — № 1.
Трубачев О.Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания//Вопросы языкознания. — 1994. — № 6.
Трубачев О.Н. Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян//Вопросы языкознания. — 1982. — № 6.
Трубачев О.Н. Этимологические исследования и лексическая семантика. Принципы и методы семантических исследований. — М., 1976.
Трубачев О.Н. Языкознание и энтогенез славян//Вопросы языкознания. — 1984. — № 2.
Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. — М., 1995.
Ужченко В.Д., Авксентьєв Л.Г. Українська фразеологія. — Х., 1990.
Ужченко В.Д. Весільні фразеологізми//Укр. мова і літ. в шк. — 1991. — № 5.
Ужченко В.Д. Внутрішня форма фразеологізму в зв'язку з внутрішньою формою слова//Мовознавство. — 1993. — № 3.
Ужченко В.Д. Народження і життя фразеологізму. — К., 1989.
Ужченко В.Д. Слова-символи в народній фразеології//Укр. мовознавство. — К., 1987. — Вип. 14.
Ужченко В.Д. Східноукраїнська фразеологія. — Луганськ, 2003.
Українська душа: зб. праць / Відп. ред. В. Храмова. — К., 1992.
Українська минувшина: ілюстрований етнографічний довідник / А.П. Пономарьов, Л.Ф. Артюх, Т.В. Косміна та ін. — К., 1993.
Українські замовляння / Упор. М.Н. Москаленко. — К., 1993.
Українські народні казки. — К., 1992.
Українські прислів'я, приказки та порівняння в літературних пам'ятках. — К., 2001.
Українські чари / Упор. О.М. Таланчук. — К., 1992.
Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1991.

Уорф Б. Отношение нормы поведения к мышлению и языку//Новое в лингвистике. — М., 1960. — Вып. I.
Урысон Е.В. Языковая картина мира (обиходные представления / модель восприятия в русском языке)//Вопросы языкознания. — 1998. — №2.
Усачева В.В. Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. Проект на 1998 г.//Вопросы языкознания. — 1998. — № 6.
Ушинський К.Д. Рідне слово//Історія дошкільної педагогіки: хрестоматія. — К., 1990.
Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4-х томах. — М., 1987.
Федик О. Мова як духовний адекват світу (дійсності). — Львів, 2000.
Феллер М. Проект «большой русской нации» і заборона в другій половині XIX ст. видання української книжки і навчання української мови//Газ. «Укр. мова та літ.» — 2000. — № 46.
Философия языка: в границах и вне границ: в 2-х томах. — Х., 1993 — 1994.
Флоринский Т.Д. Славянское племя. — К., 1907.
Франко З. Хто ми? Звідки ми? — К., 1990.
Франко І. Народознавчі праці. — Вінніпег, 1957.
Фриз Ч. Значение и лингвистический анализ//Новое в лингвистике. — М., 1962. — Вып. II.
Функціонування і розвиток сучасних слов'янських мов: зб. наукових праць / Відп. ред. В.М. Русанівський. — К., 1991.
Хайм Делл Х. Два типа лингвистической относительности//Новое в лингвистике. — М., 1975. — Вып. IV.
Харитонова В.И. Заговорно-заклинательный текст: композиционные основы воздействия на пациента и заклинателя//Филол. науки. — 1991. — № 5.
Хоткевич Г. Історія України. — К., 1992.
Храмова В. До проблеми української ментальності//Українська душа. — К., 1992.
Худаш М.Л. З історії української антропонімії. — К., 1977.
Цивьян Т.В. К мифологеме сада//Текст: семантика и структура. — М., 1983.
Циганок І.Б. Займенники і займенниковість в ідіостилі Т.Г.Шевченка. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1997.
Человеческий фактор в языке: язык и порождение речи. — М., 1991.
Червинский П.П. Семантический язык фольклорной традиции. — Ростов-на-Дону, 1989.
Чернейко Л.О., Доменский В.А. Имя *судьба* как объект концептуального и ассоциативного анализа//Вестник Моск. ун-та. — Сер.9. Филология. — 1996. — № 6.
Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. — М., 1993. — Т. 1—2.
Черторижская Т.К. Взаимодействие русской и украинской лексики в русских произведениях Т.Г. Шевченко. — 1981.
Чудак М.Д. Українські обрядові символи, пов'язані з народженням дитини, в українців Придністров'я//Мова та стиль українського фольклору. — К., 1996.
Чучка П.П. Антропонімія як засіб етнічної ідентифікації людності//Мовознавство. — 1988. — № 1.
Шабес В.Я. Событие и текст. — М., 1989.
Шахматов О., Кримський А. Нариси з історії української мови та хрестоматія старописьменської українщини//Зб. іст.-філол. відділу ВУАН. — 1924. — №.12.
Шахматов А.А. Очерк современного русского литературного языка. — М., 1941.
Швецова А. Культурні проекції національного характеру//Сучасність. — 2000. — № 7—8.
Шевельов Ю. Олександр Потебня і національне питання//*Потебня О.* Мова. Національність. Денаціоналізація. — Нью-Йорк, 1992.
Шевельов Ю. Традиція і новаторство в лексиці і стилістиці І.П. Котляревського. — Чернівці, 1998.
Шевельов Ю. Українська літературна мова//Зб. Харк. іст.-філол. тов-ва. — Нова серія. — Х., 1999. — Т. 8.
Шевельов Ю. Чому общерусский язык, а не вібчоруська мова? З проблем східнослов'янської глотогонії//Історія української мови: хрестоматія / Упор. С.Я. Єрмоленко, А.К. Мойсієнко. — К., 1996.
Шевченко В.Т. Походження та семантичний розвиток лексики, пов'язаної з весіллям. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1998.

Шевченко Л.І. Інтелектуалізація української літературної мови: лінгвістична та теоретико-епістемологічна аспектологія. — Автореф. дис... д-ра філол. наук. — К., 2002.
Шевченко Л.І. Лінгвістична інтерпретація символіки Тараса Шевченка: сад//*Шевченко Л.І.* Інтелектуальна еволюція української літературної мови. — К., 2001.
Шевчук А. Особливості вишивки на Житомирщині//Народна творчість та етнографія. — 1991. — № 5.
Широкорад Ф. Питання «давньоруської мови» в дослідженні Ю.Шевельова «Между праславянским и русским»//Зб. Харк. іст.-філол. тов-ва. — Нова серія. — Х., 1995. — Т.4.
Шлемкевич М. Загублена українська людина. — Нью-Йорк, 1954.
Шмелёв А. Лексический состав русского языка как отражение «русской души»//Рус. яз. в шк. — 1996. — № 4.
Шмелёв А. Могут ли слова языка быть ключом к пониманию культуры?//*Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов. — М., 2001.
Шульгіна В.І. Про структурно-семантичне моделювання прислів'їв//Мовознавство. — 1990. — № 2.
Шумилов О. Мова, суржик, «язык». Єдність та боротьба протилежностей на межі тисячоліть//Сучасність. — 2000. — № 10.
Щерба Л.В. Избранные работы по русскому языку. — М., 1957.
Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. — Л., 1974.
Щур Г.С. Теория поля в лингвистике. — М., 1974.
Юнг К.Г. Архетип и символ. — М., 1991.
Явоненко О. Проблема мовного значення в контексті філософії культури. — Автореф. дис... канд. філол. наук. — К., 1997.
Яворська Г.М. Прескриптивна лінгвістика як дискурс: мова, культура, влада. — К., 2000.
Язык и моделирование социального взаимодействия. — М., 1987.
Язык, культура и социум в гуманитарной парадигме. — М.: Тверь, 1999.
Языковая номинация: общие вопросы. — М., 1977.
Язык о языке: сб. статей. — М., 2000.
Яковлева Е.С. О понятии «культурная память» в применении к семантике слова//Вопросы языкознания. — 1998. — № 3.
Янів В. Нариси історії української етнопсихології. — Мюнхен, 1993.

ЗМІСТ

Від автора 5
Розділ 1. Етнолінгвістика як міждисциплінарна наука 7
Етнолінгвістика в колі суміжних наук 8
Етнолінгвістика та філософія 8
Етнолінгвістика та культурологія 15
Етнолінгвістика та фольклористика 18
Етнолінгвістика та етнологія 20
Етнолінгвістика та міфологія 22
Етнолінгвістика та психологія 24
Етнолінгвістика та поетика 26
Етнолінгвістика та лексикологія 29
Етнолінгвістика та ономастика 31
Етнолінгвістика та фразеологія 33
Етнолінгвістика та діалектологія 36
Етнолінгвістика та стилістика 38
Деякі аспекти етнолінгвістичних досліджень 42
Мова в житті етносу 43
Слово в контексті етнокультури 48
Етнософія речей та етносимволіка імен 54
Етносимволіка форми слова й висловлення 58
Розділ 2. Етнолінгвістичні студії О. Потебні 67
Національна мовотворчість і мовотворець 67
Міфологія і мовний світ народу 73
Мовні одиниці — етносимволи 84
Розділ 3. Національна мова. Ідіолект. Культура 93
Лексична підсистема мови і значення мовних одиниць 94
Мова як продукт етноспільноти і як засіб самовираження мовця . . 109
Національно-забарвлене слово І. Котляревського 119
Ідіостилістика Т. Шевченка: мовні засоби і стилістичні фігури 123
Розділ 4. Мовні одиниці в етнолінгвістичному контексті 153
Слово в етнологічному аспекті 155
Символізація імені в народному світосприйманні 164
Рецепція лексичних запозичень в українській мовній картині світу . 175
Українські обрядові мовні формули на етнокультурному тлі 181
Перспективи лексикографічного опису етномовних одиниць 193
Розділ 5. Етнолінгводидактика 207
«Ну що б, здавалося, слова...» 209
«Сім'я міцна — горе плаче» 211
«Ось же і я, що хороше ім'я» 215
«Самі ж себе ми зовемо українцями та рідну землю Україною» . . . 229
«Що країна, то родина» 235
«Голос народу — голос Божий» 240
Післямова 245
Література 249

Наукове видання

ЖАЙВОРОНОК
Віталій Вікторович

УКРАЇНСЬКА ЕТНОЛІНГВІСТИКА
Нариси

Художнє оформлення *О. О. Міхнушова*
Художній редактор *К. О. Рязанов*
Коректори *В. П. Зуб, О. В. Романенко*
Комп'ютерна верстка *Ю. П. Яніцького*

Підписано до друку 14.08.07. Формат 60×84 1/16.
Папір офсетний №1. Гарнітура Кудряшов. Друк офсетний.
Умовн. друк. арк. 15,35. Умовн. фарбовідб. 15,81.
Обл.-вид. арк. 18,63. Тираж 1500 прим. Замовлення 7-141.

Видавництво «Довіра»
вул. Кіквідзе, 2/34, Київ-103, 01103
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців
серія ДК № 669 від 14.11.2001 р.

ЗАТ «Книга»
вул. Артема, 25, Київ-53, 040532
Свідоцтво про внесення
до Державного реєстру виготівників
серія ДК №2325 від 25.10.2005 р.

Жайворонок Н. В.

Ж21 Українська етнолінгвістика: Нариси: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. — К.: Довіра, 2007. — 262 с. — Бібліогр.: с. 249–261.

ISBN 978-966-507-202-7

Книжка присвячена вивченню мови з огляду на її творця — український етнос, що породив мовний феномен як ключовий елемент національної культури. Так званий антропоцентричний підхід до вивчення мовних одиниць збуджує зацікавленість до місця мови як суспільного явища в системі духовних цінностей етносу, до взаємовідносин народу — творця мови та власне мови як значною мірою творця її носія. Адже не лише людина впливає на мову, а й мова формує особистість. Продуктивність такого вивчення мовного феномена, що є предметом етнолінгвістичних студій, важко переоцінити.

Розрахована на науковців, викладачів вищих навчальних закладів і вчителів середньої школи, студентів та учнів, на широке коло допитливих, що цікавляться проблемами розвитку української мови як ключової ознаки національної культури.

ББК 81.2УКР-923

ISBN 978-966-507-202-7

9 789665 072027

ISBN 978-966-507-202-7